ELEMENTI

DI FILOSOFIA

DEL BARONE

PASQUALE GALLUPPI

DA TROPEA

PROFESSORE DI FILOSOFIA NELLA REGIA UNIVERSITA'
DEGLI STUDII DI NAPOLI

Edizione eseguita sull'ultima dell'Autore, con note
del Pubbl Lett. P. T. S.

VOL. II.

LA IDEOLOGIA—LA LOGICA MISTA

LIVORNO
GIO. MAZZAJOLI EDITORE
1852

L' IDEOLOGIA

CAPO I.

Dell' origine delle idee.

§. 1. Giovanetti, io ho incominciato le mie lezioni di filosofia dal farvi osservare in voi stessi il fatto del raziocinio: vi ho decomposto questo fatto nelle *premesse*, e nell'*illazione*: tanto le une, che l'altra essendo giudizj, vi ho fatto osservare gli elementi del giudizio nelle idee. Questa è stata l'analisi del raziocinio che abbiam fatto nella logica, nè abbiamo ivi cercato come si formano queste idee, cioè questi pensieri del soggetto e del predicato de' nostri giudizj.

Ma dopo di aver terminato la logica pura, cercando di far progressi nella filosofia, ci abbiam proposto la seguente quistione: *Come lo spirito forma le sue idee?* Avendo veduto, che per sisolverla è necessario conoscere le facoltà dello Spirito, abbiamo perciò studiato la Psicologia, che è la scienza del sistema di queste facoltà.

Voi già dunque conoscete il sistema delle facoltà del vostro pensiere; avete dunque le conoscenze necessarie per risolvere la quistione, che vi ho proposto, vale a dire per conoscere l' origine, e la generazione delle idee.

Ma se avete il noto necessario per condurvi all'ignoto, che cercate, non siete ancora giunti allo scovrimento di questo ignoto. La Scienza, che ve lo fa scovrire, è appunto quella, che imprendiamo a trattare, è appunto l'Ideologia. *L'ideologia è dunque la scienza dell'Origine, e della generazione delle idee.*

Le due scienze, che abbiam chiamate psicologia, ed ideologia possono tutte e due esser comprese sotto

il nome di *metafisica*, la quale può definirsi: *la Scienza delle facoltà dello spirito e dell'origine delle idee*; e così la metafisica può dividersi in *psicologia* ed in *ideologia*.

§. 2. Il nome d'ideologia è di fresca data, ed usato pochi anni sono, in Francia. Io lo ritengo, perchè mi sembra adattato alla natura della Scienza, che trattiamo, la quale si versa su la natura, e su l'origine delle nostre idee.

Prima che si fosse usato il termine d'ideologia con cui si è denotata la metafisica, questa soleva dividersi in *Ontologia*, *Cosmologia*, *Psicologia*, *e Teologia naturale*. Ma nell'Ontologia trattandosi di alcune nozioni essenziali all'umana ragione: e nella Cosmologia e nella Teologia naturale, trattandosi più particolarmente di alcune di queste idee essenziali all'umana ragione; cioè nella prima dell' idea dell' *universo*, e nella seconda dell'idea di *Dio*, possono tanto l'Ontologia, che la Cosmologia e la Teologia naturale ridursi all'Ideologia, la quale, quando è rettamente trattata, ci dà eziandio le vere nozioni dell'Universo, e di Dio.

Il Signor *Cousin* sembra di aver ridotto la metafisica alla Psicologia, ed all'Ontologia: comprendendo nell'Ontologia la Cosmologia, e la Teologia naturale. Egli soggiunge, che il metodo di trattar la metafisica si è di cominciare dalla psicologia, e di vedere come questa ci conduce all'Ontologia.

Io vi farò conoscere in che cosa l' Ontologia, che universalmente s' insegnava nelle nostre scuole, sia viziosa. Io concilierò il rispetto dovuto agli antichi col progresso dello Spirito Umano e colla libertà nel filosofare.

§. 3. Giovanetti studiosi, fermatevi un momento a contemplare l'eccellenza del metodo, che nelle nostre lezioni seguiamo. Noi siamo già giunti alla terza parte della filosofia; ed intanto non facciamo ancora altra cosa, se non che l' analisi del primo fatto, che nel principio della logica feci osservare. Io vi feci pas-

sare dalla logica pura alla psicologia, nello stesso modo, con cui salendo una scala, voi passate gradatamente da uno scalino ad un altro: nello stesso modo vi fo passare dalla Psicologia all'Ideologia.

Ora potete voi forse non essere rapiti dal piacere, che si prova osservando l'ordine, con cui si legano le diverse scienze della filosofia? Rendetevi abituale il metodo di passare gradatamente dal noto all'ignoto; e sarete così nello stato di fare rapidi progressi nelle scienze.

La differenza, che separa il volgo dei filosofi dal filosofo di genio, consiste nella maniera, ond'eglino considerano le conoscenze: l'ultimo prova il bisogno imperioso di sapere il *come* delle conoscenze: fintanto che non le ha vedute formarsi sotto gli occhi del suo spirito, egli crede ignorarle; il primo si contenta delle conoscenze tali quali se gli presentano. Si dice comunemente, che il metodo analitico sia il metodo degli inventori, ma se gl'inventori son superiori al volgo de'dotti, perchè non seguire il metodo che reso abituale, può rendere i giovani inventori (1)?

§. 4. Fermatevi ancora, e gettate uno sguardo este-

(1) Sembra che siasi cercato, specialmente nei tempi trascorsi, di rendere misteriose le scienze più di quello che lo sieno di lor natura. Il segreto motivo che ha perpetuato il sistema sintetico, ed un gergo semi-barbaro combinato con una lingua morta e non facile, sarebbe mai il desiderio di farsi venerar soverchiamente dal volgo e dai principianti che tanto più ammirano quanto meno intendono? Ci avrebbe contribuito l'inerzia naturale alla maggior parte che vuol pensar poco e sembrar di saper molto, contentandosi della notizia di una lunga serie di definizioni, di aforismi, di opinioni, senza curare di connettere tra loro le cose e vederne i rapporti? Ci abbia avuto parte l'effetto che prendesi a ciò che formava la più seria nostra occupazione negli anni primi, e ci costò molta fatica per apprenderlo? Comunque siasi, è pur troppo vero che il metodo analitico nell'istruzione non è comunemente praticato, o è mal praticato; e il nostro ch. A. mi sembra che in questi suoi elementi sia stato il più felice di quelli che han preteso di fare altrettanto.

so, e rapido sulla scienza, che studiate. Voi avete studiato il sistema delle facoltà dello spirito; il che vale quanto dire, che avete conosciuto quali sono le prime facoltà intellettuali; come le altre si seguono; e come tutte insieme formano quel sistema ammirabile di facoltà, da cui si producono tutte le nostre conoscenze. Voi avete conosciuto che la sensibilità esterna ed interna, ci presentano i dati su de' quali dee spiegarsi l'attività dello spirito: che il sapientissimo Autore dalla natura avendo reso l'uomo capace di piacere, e di dolore, ha posto in ciò il germe, da cui si sviluppa, per mezzo dell'azione dello spirito, l'arbore delle nostre conoscenze: tosto che l'uomo prova il piacere ed il dolore, egli desidera; tosto che desidera, opera cioè vuole; a questo atto della volontà segue un principio di analisi. Le percezioni sensibili accompagnate da qualche atto di analisi si riproducono, e l'immaginazione nasce. Questa segue la legge dell'associazione delle idee: e quest'associazione può riguardarsi come una sintesi necessaria, o come il motivo, che determina lo spirito alla comparazione. Dopo di ciò hanno luogo nuovi atti di analisi, e la sintesi volontaria si sviluppa, il che vale quanto dire, che nasce la meditazione.

Voi dunque conoscete già, che l'ordine cronologico nell'esercizio delle nostre facoltà spirituali è il seguente: 1° sensibilità e coscienza, 2° desiderio, 3° volontà, 4° analisi, 5° immaginazione, 6° meditazione.

Chiamando *pensiere* ogni modificazione dello spirito, della quale si ha coscienza, le facoltà delle quali vi ho parlato possono chiamarsi le facoltà del pensiere. Ora il complesso di tutti i pensieri degli uomini costituisce ciò che noi chiamiamo *mondo morale*. La filosofia, che trattiamo, vi fa dunque risalire all'origine del mondo morale, e ve ne fa conoscere la formazione. Potreste voi forse non esser colpiti dalla dignità di questa scienza? Potreste essere indifferenti allo studio di essa? Che cosa son mai quelle magni-

fiche città, che formano l'ammirazione de'viaggiatori? Che cosa è mai quel maestoso teatro, che forma l'incantesimo degli occhi e dell'udito? Che cosa è mai quella nave orgogliosa, che dominando l'oceano, trasporta altrove i prodotti di un suolo, e crea per l'uomo de'nuovi piaceri? Tutte queste opere ammirabili sono appunto l'effetto di quelle facoltà dello spirito, di cui voi già conoscete il sistema. E si può forse essere rapito dal piacere, che destano queste opere umane, e non sentire il bisogno di conoscere il sistema di quelle facoltà, che è il principio di opere cotanto stupende? Rientrando nella solitudine del vostro intendimento, facendo l'analisi delle facoltà intellettuali, e quella delle idee, che sono i loro prodotti, voi vedrete nascere tutte le verità, e tutti gli errori: tutte le arti, e tutte le scienze. Allora, che tratteremo della filosofia morale, vedremo l'origine e la generazione di tutte le passioni, di tutte le virtù, e di tutti i vizj. Un piacere il più vivo potrebbe forse non accompagnare i nostri studj? voi avrete più volte inteso parlar con disprezzo della metafisica. Ma se questa è la scienza del sistema delle facoltà dello spirito, e di quello delle idee, voi compiangerete la cecità di coloro che disprezzano la metafisica, e riguarderete questa come la *scienza delle scienze*.

§. 5. Tutta la quistione su l'origine delle idee, si aggira circa le idee semplici. Queste, secondo *Locke*, derivano dalla sensazione, e dalla riflessione. Egli riferisce alla sensazione tutte le idee, che si suppongono ricevute per mezzo de'sensi esterni, come quelle di colore, di suono, di solidità, d'estensione, di moto ec. Egli riferisce alla riflessione le idee delle nostre operazioni mentali, quelle che tiriamo dalla coscienza, che abbiamo di ciò che accade in noi stessi; per esempio, le nostre idee della percezione, della memoria, della volontà, del piacere, del dolore ec. Queste due sorgenti ci somministrano secondo il filosofo inglese, tutte le nostre idee semplici. La sola poten-

za, che lo spirito esercita su di esse, consiste in certe operazioni eseguite per via di analisi, e di sintesi, co'materiali dati dall'esperienza. « Le sue sorgenti, » così *Locke*, delle nostre conoscenze sono l'impres- » sione che gli oggetti esterni fanno su dei nostri » sensi, e le proprie operazioni dell'anima riguardo » a queste impressioni, su le quali ella riflette, come » su i veri oggetti delle sue contemplazioni. Così la » prima capacità dell'intendimento umano consiste in » ciò, che l'anima è atta a ricevere le impressioni, » che si fanno in essa, o dagli oggetti esterni per » mezzo de'sensi, o dalle sue proprie operazioni, allora » che essa riflette su queste operazioni stesse. È que- » sto il primo passo che l'uomo fa verso la scoverta » delle cose quali che sieno. Su questo fondamento » sono stabilite tutte le nozioni, che egli avrà sempre » naturalmente in questo mondo. L'anima non passa » al di là delle idee, che la sensazione e la rifles- » sione le presentano, per essere gli oggetti delle » sue contemplazioni. Lo spirito è a questo riguardo » semplicemente passivo, e non è in mio potere di » avere, o di non aver questi rudimenti e per dir » così, questi materiali di cognizioni. Vi sono due » specie d'idee, alcune sono semplici, alcune altre » sono composte. Or queste idee semplici, che sono » i materiali di tutte le nostre conoscenze, non sono » suggerite all'anima, che dalle due vie, di cui ab- » biamo parlato, voglio dire dalla sensazione, e dalla » riflessione. Allora che l'intendimento ha ricevuto » una volta queste idee semplici, esso ha la potenza » di ripeterle, di compararle, di unirle insieme con » una varietà quasi infinita, e di formare per questo » mezzo nuove idee complesse, secondo che lo trova » a proposito (1). »

§. 6. L'opera di *Locke* su l'intendimento umano sarà immortale; egli ha nondimeno trattato di pas-

(1) Locke; Sagg. su l'intendimento umano, lib. 1. c. 1.

saggio l'analisi delle facoltà del pensiere. Questa avrebbe dovuto servirgli intanto di preliminare, per trattare con precisione e con profondità la quistione dell'origine delle nostre idee. Lo spirito, egli dice, è passivo riguardo alle idee semplici: questa proposizione nel rigore de'termini è falsa. Il sentimento del me, il quale sente *un fuor di me*, comincia la nostra vita intellettuale; la sensibilità e la coscienza ci danno gli oggetti primitivi de'nostri pensieri. Se lo spirito fosse puramente passivo, egli sarebbe solamente affetto da una moltitudine di sensazioni, di cui avrebbe coscienza; ma egli non avrebbe alcuna idea, la quale fosse l'elemento del giudizio. Per giudicare si richiede una facoltà di analisi, ed un'altra di sintesi. Colla prima lo spirito separa dal complesso de' sentimenti, che hanno luogo in lui, un elemento, indi un altro, e poi colla seconda gli riunisce. Questa sintesi reale, la quale suppone un'analisi precedente, ci dà le verità primitive di fatto. Le idee sono gli elementi dei nostri giudizii, o con altro linguaggio, delle nostre conoscenze; esse non sono anteriori a' sentimenti; ma sono un prodotto della meditazione su i sentimenti. Lo spirito non è dunque passivo riguardo alle idee semplici. Per poter dire, *io sono afflitto*, è necessario avere l'idea del *me* e dell' *afflizione*, e per aver queste idee è necessaria l'azione dell'analisi, la quale riguarda il soggetto come distinto dalla modificazione, o che decompone il sentimento interno del me afflitto; senza di quest' atto della meditazione; l' *Io* avrebbe solamente la coscienza del soggetto modificato, cioè del soggetto e della modificazione in confuso; ma non mica l'idea del soggetto nè quella della modificazione, distinte l'una dall'altra, idee necessarie ed elementari per potersi formare il giudizio *io sono afflitto*. Noi diremo dunque, *che le idee sono gli elementi dei nostri giudizii, e che questi elementi sono il prodotto della meditazione su gli oggetti delle sensazioni e della coscienza.*

§. 7. Ma qui un'altra quistione importante si presenta allo spirito, la quale non è stata pensata nè da *Locke* nè da'suoi discepoli. Le facoltà elementari della meditazione sono l' analisi e la sintesi: le idee sono il prodotto della meditazione su gli oggetti presentati dalla sensazione e dalla coscienza: ora si dee cercare: ***tutte le idee semplici sono il prodotto dell'analisi degli oggetti, della sensazione, e della coscienza?*** Per enunciare altrimenti questo importante problema, diamo un nome comune alle sensazioni, ed alle percezioni della coscienza, e chiamiamole tutte ***sentimenti.*** Ciò supposto si domanda: ***tutte l' idee semplici sono esse il prodotto dell'analisi de'sentimenti?*** La conoscenza del sistema delle nostre facoltà è sufficiente a risolvere il problema enunciato. Noi abbiamo osservato, che vi è una sintesi ideale, e che, comparando insieme gli oggetti sensibili, nascono da questo atto di comparazione alcune nozioni soggettive, che si chiamano ***rapporti***, i quali non corrispondono ad alcun oggetto sensibile. Noi abbiamo fatto conoscere, che dicendo: ***il corpo A è uguale al corpo B***, possiamo denotare l'oggetto sensibile A, e l'oggetto sensibile B, ma non possiamo denotare un oggetto sensibile, che sia l'uguaglianza, nè determinare alcuna sensazione, la quale ci presenti l' uguaglianza, chè l'aggettivo ***uguale*** è un aggettivo metafisico, non mica un aggettivo fisico. Questa nozione di uguaglianza è dunque un prodotto della comparazione, il che vale quanto dire della sintesi. Bisogna dunque ammettere delle idee semplici, le quali sono un prodotto della sintesi. Ecco la risoluzione del problema enunciato: essa sarà maggiormente sviluppata in appresso. Alla domanda: *che cosa è idea?* io risponderò: l'idea è un elemento del giudizio: essa è un prodotto della meditazione su gli oggetti presentati dalla sensibilità e dalla coscienza: essa è un prodotto della meditazione su i sentimenti. Con queste diverse espressioni io dirò la stessa cosa. Alla domanda: ***d' onde ci vengono le idee sem-***

plici? io risponderò: alcune idee semplici sono un prodotto dell'analisi degli oggetti sensibili; altre sono un prodotto della sintesi. Io risponderò ancora: alcune idee semplici sono *oggettive*: esse corrispondono ad alcune realtà: altre idee semplici sono *soggettive*; esse non corrispondono ad alcun oggetto fuori dello spirito, esse sono semplici vedute dello spirito, le quali derivano dalla facoltà di sintesi.

Per non prendere equivoco nel significato, che io lego a questi vocaboli *oggettivo e soggettivo*, io dichiaro, che per *oggettivo* intendo ciò che nelle nostre cognizioni deriva dagli oggetti, che si conoscono, e per *soggettivo* ciò che nelle nostre cognizioni deriva dal soggetto conoscitore.

Io distinguo inoltre due specie d'idee *soggettive*, alcune soggettive riguardo alla loro origine, ed al loro valore: tali sono le idee delle relazioni logiche: altre soggettive riguardo alla loro origine solamente, ma oggettive riguardo al valore: tale è l'idea dell'Infinito.

§. 8. Io tratterò in primo luogo dell'origine delle nostre idee semplici, e di quelle idee complesse, che si possono abbracciare con un solo atto di attenzione.

Ma di quali idee dee particolarmente la filosofia spiegar l'origine?

Un africano, che non sia giammai stato in Europa, avrà le idee individuali diverse da quelle di un europeo, poichè gl'individui, che si son presentati al primo, non si son presentati al secondo. Trattandosi dunque di far l'analisi delle idee, non si dee certamente intraprender quella delle idee particolari di ciascuno individuo; sarebbe questa una impresa impossibile, ed inutile per la scienza dell'umano intendimento. Ma se le idee particolari di ciascuno individuo possono esser diverse da quelle degli altri; segue, che uno può avere ancora alcune idee generali delle quali l'altro è privo, e per le quali gli mancano inoltre i materiali necessarj per acquistarle. L'idea della specie è l'idea di ciò che hanno d'identico più individui:

se dunque un uomo è privo delle idee di alcuni individui, come potrà aver l'idea della specie a cui tali individui si riferiscono? Se voi non foste giammai stati in Africa, nè aveste giammai ricevuto dagli altri le idee dei coccodrilli e degli elefanti, vi mancherebbe certamente il mezzo dei sentimenti per avere le idee generali di questi animali; e molti uomini non hanno giammai avuto l'idea generale dello zucchero, del caffè, del mare, e forse anche del fuoco stesso, poichè sono stati privi dei sentimenti necessarj per acquistarla; quanti uomini i quali non avendo giammai abbandonato le molli piume, se non a giorno avanzato, sono incapaci di formarsi l'idea dell'*aurora*, perchè appunto mancano loro i sentimenti necessarj per formarsela! Se le idee sono un prodotto della meditazione sui sentimenti, segue, che noi possiamo esser privi di alcune idee, o perchè ci mancano i sentimenti necessarj per formarcele, o perchè avendo questi sentimenti, non abbiamo meditato abbastanza su gli stessi, per acquistar le idee di cui parliamo. Quelle idee per le quali non tutti gli uomini hanno i sentimenti necessarj alla loro formazione, io le chiamo *idee accidentali all'intelletto*; quelle poi per la formazione delle quali non mancano ad alcun uomo su la terra i sentimenti necessarj alla loro formazione, io le chiamo *idee essenziali all'intelletto.*

Se vi sono idee generali, per le quali possono mancare ad alcuni uomini i sentimenti necessarj alla loro formazione, non tutte le idee generali sono dunque essenziali all'intelletto, e non di tutte in conseguenza noi dobbiamo qui farne l'analisi.

§. 9. Ma quali saranno le idee generali oggetto del nostro esame? Vi sono forse alcune idee generali essenziali all'intelletto? Ecco una ricerca molto importante. Il metodo che noi seguiamo è l'analitico: in questo metodo dobbiamo passare gradatamente dal noto all'ignoto. Il noto, che in questo momento abbiamo nella ricerca, che ci occupa, si è: *le idee sono il prodotto*

della meditazione su i sentimenti: l'ignoto si è: *vi sono idee essenziali all'intelletto, e se vi sono, quali sono esse?* Ciò vale quanto dire: *vi sono idee, che ciascun uomo, in qualunque luogo, in qualunque tempo, può colla meditazione su i proprj sentimenti, acquistare? Quali sono queste idee?* E evidente, che queste idee son quelle, per le quali sono sufficienti i sentimenti che in qualunque luogo, in qualunque tempo, sono nello spirito di ogni individuo del genere umano. Io vi ho mostrato, che la percezione del *me*, il quale percepisce *un fuor di me*, è il primo fatto, da cui, per non traviarsi dee partire la filosofia: che questo fatto è perenne ed universale in tutti gli uomini di tutti i luoghi, e di tutti i tempi.

I sentimenti dunque, su i quali dirigendosi la meditazione, può produrre tutte le idee essenziali all'intendimento, sono già trovati: essi sono il sentimento del *me*, e quello di *un fuor di me*. Di tutte le idee dunque che l'azione feconda della meditazione può sviluppare da questi germi del sapere umano, io mi accingo a farvene l'analisi.

§. 10. Che vi sieno alcune idee universali, le quali si trovano costantemente in tutti gli uomini, che hanno l'esercizio della loro ragione, è un fatto incontrastabile; e che vi sieno alcune idee generali, che non si trovano costantemente in tutti gli uomini, che hanno l'uso della ragione, è anche un fatto incontrastabile. Chi mai non vede la differenza fra l'idee generali del caffè, dello zucchero, del fuoco, ec. e l'idee generali dell'unità, del numero, del corpo, dello spazio, del soggetto, della qualità, della causa dell'effetto ec.?

Le lingue sono l'espressione fedele del pensiere umano, e dal segno possiamo tirare più di un'induzione per la cosa significata. Le lingue ci offrono tutte le stesse parti di discorso, de'nomi sostantivi, e dei nomi aggettivi, de'verbi attivi e de'verbi passivi, modificati in tempi passati, presenti e futuri, degli avverbj, delle proposizioni, delle congiunzioni. Vi sono

ancora delle regole generali di sintassi comuni a tutte: questa uniformità nella costituzione delle lingue prova l'uniformità delle nozioni, che hanno presieduto alla loro formazione.

Siamo dunque obbligati a distinguere due specie d'idee universali; una comprende le idee universali *accidentali all'umano intendimento*, l'altra comprende le idee universali *essenziali allo stesso*. La stessa analisi delle idee, che *Locke* ci dona, conferma questa distinzione. Egli difatto non ci dà l'analisi delle idee accidentali all'intelletto, ma di quelle che si trovano universalmente, e costantemente in tutti gli uomini, che hanno l'uso della loro ragione.

§. 11. Alcuni filosofi, per ispiegare l'esistenza universale e costante di alcune di queste idee in tutti gli uomini, hanno ad esse attribuito la stessa origine del nostro essere intellettuale; e l'hanno perciò riguardate *come innate*, cioè come elementi costitutivi originarj dell'esistenza del nostro spirito. Da ciò è nata la distinzione delle idee, considerate relativamente alla loro origine, in *avventizie*, *fattizie* ed *innate*.

Si chiamano *idee avventizie* quelle, che ci vengono per mezzo de'sentimenti o esterni o interni; queste idee avventizie, strettamente parlando, son tutte singolari, come sarebbe l'idea del tal colore, del tal sapore, del tal individuo; ma si dicono pure idee avventizie, quelle idee generali, che hanno un oggetto reale, cioè che hanno la loro realtà negl'individui realmente esistenti, come sono l'idea generale di uomo, di cavallo, di animale ec. Si chiamano poi *idee fattizie* quelle, che lo spirito si forma da sè, senza ricavarle dagli oggetti singolari, e senza riferirle ad alcun oggetto reale in natura. Tali sono le idee delle figure geometriche, ed alcune idee morali; poichè il geometra non si cura di sapere, se esista in natura la figura da lui chiamata quadrato, circolo, pentagono regolare ec. Similmente nulla vieta che il legislatore parli del parricidio, e ne determini l'idea senza che

abbia giammai osservato l' avvenimento di un tal delitto.

Le *idee innate* poi, secondo i filosofi che ne difendono l'esistenza, son quelle, che non sono nè avventizie, nè fattizie: ma che hanno la stessa origine della esistenza dell'anima nostra, e che fanno parte della natura dell'anima stessa.

§. 12. I cartesiani s'impegnavano a provare esservi nel nostro spirito alcune nozioni, le quali non potendo venire dagli oggetti dovevano riguardarsi come innate, ed impresse, nello istante della creazione, da Dio nel nostro spirito. Eglino riguardarono queste nozioni come i raggi dell' eterna luce, per farci conoscere la natura delle cose in sè stesse considerate. Se vi sono alcune nozioni a *priori*, disse il filosofo di Koenisberg, esse non possono corrispondere agli oggetti in sè stessi considerati, poichè questi non possono conoscersi da noi se non che in due modi, cioè o in quanto sono presenti al nostro spirito, vale a dire in quanto si manifestano alla nostra sensibilità, o per ispirazione. La prima maniera di conoscerli è empirica, ed a *posteriori*, e non ci somministra se non che fenomeni, la seconda è gratuita ed antifilosofica. Ricorrere all' autorità di Dio per assicurarsi della realtà dei concetti a *priori*, è una petizione di principio. Bisogna prima supporre la realtà della nozione di Dio. Ora questa nozione, essendo una combinazione di concetti a *priori*, supporre la realtà di questa nozione è dunque supporre la realtà dei principj a *priori* nell'atto che intendesi di dimostrarla. *Kant* ammise dunque coi cartesiani delle nozioni a *priori*. ma tolse a queste, isolatamente, considerate, qualunque realtà.

Locke, cercando di rovesciare la dottrina dell'idee innate, addusse per ragione principale, che gl'idioti ed i bambini non hanno conoscenza di queste idee. Dire che una nozione è impressa nell' anima, e sostenere nel medesimo tempo che l'anima affatto non

la conosce, e che essa non ne ha ancora avuto alcuna conoscenza, è, secondo il filosofo inglese, fare di questa nozione un puro niente. I cartesiani sebbene non trovino soddisfacente l'analisi lockiana, pure si trovano imbarazzati a determinare la natura de'concetti a *priori*. Alcuni di essi gli paragonano agli abiti della volontà. Allorchè una passione dominante risiede nel cuore umano, anche ne'momenti, ne'quali non abbiamo alcuna coscienza degli atti di essa, non lascia, dicono i filosofi di cui parliamo, di essere reale nello spirito. Un ambizioso, per esempio, il quale ha concepito una forte passione di ottenere un posto, anche ne'momenti in cui non ha alcun pensiere di questo posto, accompagnato dalla coscienza, non lascia di avere nel suo spirito la forte passione di cui parliamo, di modo tale, che in questi stessi momenti si può dire con verità di lui, che egli ambisce il posto. Ora, dicono questi cartesiani, che cosa è egli mai l'amore abituale, vivente nel cuore dell'ambizioso, anche ne'momenti nei quali egli non ha coscienza di alcun atto di ambizione? Sembra, continuano questi filosofi, non potersi dire altra cosa, se non che questo amore abituale sia l'atto stesso dell'amore continuato e perenne, privo nondimeno di coscienza. La privazione del sentimento di questo amore lo distingue appunto dall'amore attuale, di cui l'ambizioso ha coscienza. Nello stesso modo le nozioni a *priori* ed innate sono nozioni reali e perenni nel nostro spirito, ma disgiunte dall'atto della coscienza, prima che le nozioni sensibili le rendano alla coscienza presenti. Così, fra gli altri, l'autore anonimo del trattato della natura dell'anima contro di *Locke*, ed i discepoli di lui, determina la natura delle idee innate.

Kant riguardò i principj a *priori* come simultanei colle sensazioni, non già come anteriori, nell'ordine del tempo, alle sensazioni: egli insegnò che ogni nostra conoscenza incomincia colle sensazioni, ma

che non ogni conoscenza nostra deriva dalle sensazioni. Egli riguardò le notizie a *priori* come modi della nostra facoltà di conoscere, come i modi di vedere e di pensare gli oggetti. I modi di vedere costituiscono, secondo lui, le forme pure dello spazio e del tempo: i modi di pensare sono le dodici categorie dell'intelletto, le quali sono alcune nozioni, di cui parleremo appresso. Con ciò il filosofo di Koenisberg ha creduto di dare un aspetto veramente filosofico alla sua dottrina. Era assioma comune della scuola: *ciò che si riceve, secondo il modo del recipiente si riceve. Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur.*

L'acqua che si versa in un vaso, prende la forma del vaso stesso. Un urto su di un corpo produce diversi effetti, secondo il diverso modo di esistere del corpo urtato. Il soggetto conoscitore è dotato di una *recettività*, e di una *spontaneità*: i modi della recettività derivano dalla sua natura, come i modi della *spontaneità*: essi vengono dal soggetto non già dall'oggetto: questi modi sono a *priori*: noi non possiamo vedere gli oggetti se non in questi modi, cioè nello spazio e nel tempo: noi non possiamo pensarli se non secondo i modi originarii del pensiere. Non bisogna confondere la dottrina cartesiana su i principii innati, colla dottrina trascendentale su i principii a *priori*. La prima concede la realtà a'principii innati ed a *priori*; la seconda la nega: essa non ammette alcuna realtà nell'ordine a *priori*. Questa differenza è molto importante.

§. 13. Leibnizio, ne'suoi nuovi saggi su l'intendimento, ammise le idee innate, e le riguardò come disposizioni non come atti, sebbene egli soggiunga, che queste disposizioni sono sempre accompagnate da alcune azioni, sovente insensibili, che vi corrispondono. Locke, come ho detto, per combattere le idee innate, era partito da questo principio: *ciò che è nell'intendimento è presente alla coscienza*. Un tal

principio, dice Leibnizio, è falso. Noi abbiamo molte percezioni nella nostra memoria, le quali non sono presenti alla coscienza. Ora se una conoscenza acquistata può esservi nascosta dalla memoria, perchè la natura non potrebbe ella ancora avervi nascosto qualche conoscenza originale? Avere una conoscenza senza servirsene non è la stessa cosa, che aver solamente la facoltà di acquistarla. Posson dunque esservi delle verità impresse nell'intendimento, per le quali lo spirito non ha solamente la facoltà di conoscerle, ma di trovarle in esso. Io mi son servito, continua Leibnizio, del paragone di una pietra di marmo, che ha delle vene, piuttosto che di una pietra di marmo tutta unita, di tavolette vote, cioè di ciò che si appella *tabula rasa* presso i filosofi, perchè se l'anima rassomigliasse a queste tavolette vote, le verità sarebbero in noi come la figura di Ercole è in un marmo, quando il marmo è perfettamente indifferente a ricevere questa figura, o qualche altra. Ma se vi fossero delle vene nella pietra, che indicassero la figura di Ercole in preferenza di altre figure, questa pietra sarebbe più determinata, ed Ercole vi sarebbe come innato in qualche maniera, sebbene vi bisognasse del travaglio, per discovrire queste vene, e per nettarle, togliendo ciò che le impedisce di comparire. Egli è così, che le verità ci sono innate, come inclinazioni, disposizioni, abitudini, o virtualità naturali, e non già come azioni; sebbene queste virtualità sieno sempre accompagnate da alcune azioni, sovente insensibili, che vi corrispondono.

Se si domanda a Leibnizio: Quali idee si debbono riguardare come innate; egli risponde, che son tali tutte quelle, che entrano nelle verità necessarie.

§. 14. Ma determiniamo lo stato della quistione. Fa d'uopo in primo luogo distinguere le conoscenze dalle nozioni, o idee. Le prime sono giudizj, le seconde sono gli elementi de' giudizj. Che tutte le nostre conoscenze non derivino immediatamente dall' esperien-

za, è questa una verità incontrastabile, e su la quale conviene ancora o esplicitamente, o implicitamente almeno, tutta la scuola di Locke, non escluso Condillac.

Noi abbiamo delle conoscenze necessarie: e perciò di un' universalità assoluta, la quale deriva dalla necessità, ed è, in conseguenza, indipendente dall'esame de' casi particolari, e quindi tali conoscenze sono in noi *a priori*. Ma le idee, che sono i materiali di queste conoscenze necessarie, sono ancor esse *a priori*, come le conoscenze medesime? Leibnizio, come ho detto, risponde, che queste idee sono innate in noi, e perciò *a priori*.

Riguardo alle nozioni o idee, si possono fare le seguenti quistioni: 1. *Tutte le idee essenziali all'intendimento umano sono esse soggettive* o *oggettive*, o alcune *soggettive*, od altre *oggettive?* Kant risponde che son tutte soggettive: Locke risponde, che son tutte oggettive, ed il Sig. Laromiguiere, in conformità di questa seconda opinione, definisce l' idea, *un sentimento distinto, e sviluppato dagli altri sentimenti*. La mia opinione si è che vi sono molte idee essenziali all' intendimento, che sono oggettive, e che ve ne sono ancora alcune che sono soggettive. Ma fa d' uopo osservare, che i difensori delle idee innate, o *a priori*, distinguono due specie d' idee, che si trovano in tutti gli uomini: alcune son da essi riguardate come necessarie, e come le condizioni originarie dal nostro sapere; così, essi dicono, la nozione dell' unità, della sostanza ec. sono idee necessarie: ma l'idea del nostro corpo non è necessaria; questa seconda è oggettiva, le altre sono soggettive. 2. L' opinione, che ammette l' esistenza di alcune idee soggettive, cioè che derivano dalla natura dell' intendimento stesso, non mica dagli oggetti, è la stessa di quella, che pone l'esistenza delle idee innate?

Se per idee innate si intendono alcune nozioni attuali, alcuni atti del pensiere privi di coscienza, l'opi-

nione dell'esistenza delle idee soggettive è alquanto diversa da quella dell'esistenza delle idee innate; se poi per idee innate s'intenda una disposizione originaria dell'anima nostra, di produrre in certe circostanze, in seguito dei sentimenti che proviamo, alcune date nozioni, in tal caso l'opinione dell'esistenza delle idee soggettive coincide con quella dell'idee innate. È certo, che supponendo alcune nozioni, le quali, in certe circostanze derivano dal soggetto che conosce, fa d'uopo porre in questo soggetto una disposizione naturale a produrle. Ma noi ignoriamo in che cosa consiste questa disposizione, poichè ignoriamo l'essenza dell'anima (1).

(1) Questa tanto dibattuta questione delle idee innate, sembra al presente aver nuovi fautori, e di un gran nome. L'istesso autore pare *in qualche modo* ammettere un non so che nello spirito, che sotto un certo aspetto potrebbe considerarsi come una idea innata. Egli dice (Lez. di Logic. e Metaf. L. XCIII.) « Un'attenta considerazione di ciò che accade in noi c'insegna. che non vi sono altre disposizioni naturali nel nostro » spirito, se non quelle che si riferiscono a percezioni, conoscenze, desiderj e voleri. Più supponiamo che il desiderio » ed il volere suppongano la percezione dell'oggetto desiderato e voluto. Ammetter dunque una disposizione originaria » ossia un principio, comunque si voglia chiamare, nel nostro » spirito, ad avere, in seguito del dolore della fame, della sete » e dell'amor fisico, un certo fantasma piacevole dell'operazione idonea a soddisfare siffatti appetiti, parmi che sia un » risalire, guidato dall'esperienza, dagli effetti alle cause. Se » lo spirito umano è dotato di una fantasia riproduttiva, perchè non potrebbe eziandio esser dotato di una fantasia produttiva? ». Vedremo qualche cosa di simile nella Filosofia morale, intorno all'Idea *di dovere* ec. Il ch. Rosmini *nel Nuovo saggio sull'origine delle idee* vorrebbe che lo spirito avesse almeno un'idea innata, e sarebbe quella dell'*essere*. Io non mi so indurre ad abbracciare queste opinioni, sebbene conosca che non è cosa facile abbatterle, molto più che alcune, e specialmente quelle del Galluppi sono tenute dai più per vere. Bensì dirò che la sentenza del *Reid* che vuole esser meccanici e non volontarj in principio gli atti del poppare ec. nel bambino, non mi sembra abbastanza confutata dall'A. Egli dice che i moti che l'animale fa per mangiare, per bere, ec. sono diversi dai

Nello spiegare l' origine delle nostre idee, io partirò dal fatto primitivo *del me che percepisce un fuor di me.*

Io noterò quali nozioni possono derivare dagli oggetti sieno interni, sieno esterni, e quali non possano dagli oggetti derivare. Io esaminerò di più, se vi è qualche idea soggettiva di un oggetto realmente esistente.

CAPO II.

Analisi delle idee dello spirito e del corpo.

§. 15. Facciamo dunque l'analisi di questo fatto primitivo: *io percepisco il me, il quale percepisce un fuor di me*: e vediamo quali idee racchiude questo gruppo di sentimenti, che incessantemente si trova in me. Io sento il *fuor di me* come un moltiplice. Ciascuna parte di questo moltiplice si sente da me come distinta dalle altre, e le modificazioni di una parte non sono, nel mio sentimento le modificazioni delle altre. Il tronco di un arbore è distinto da'rami: ciascun ramo è distinto da un altro: il moto di un ramo può stare senza

moti meccanici che gli conservano la vita. Nell' uomo adulto questi moti son volontarj; perchè sarebber meccanici nel bambino? Quando ha imparato a conoscer la madre, non vuole il latte di altra donna; come supporre che il moto di succiare qui volontario, sia stato in principio meccanico? Tal disposizione si perde col crescere? Ma, e perchè, domando io, non può perdersi col crescere? perchè un'azione in principio meccanica, non può in seguito divenir volontaria, molto più se si acquistino e vi si associno idee che prima non si aveano? — Comunque siasi o istinti, o tendenze naturali, o disposizioni dell' animo, o quello che più decide, *certi fantasmi piacevoli* che nascono in seguito di una modificazione, e dei quali fantasmi non si abbia avuta per l' avanti la sensazione e l' idea corrispondente, che altro sono se non specie di idee innate? Adottando quest' opinione, essa non altera essenzialmente le bellissime teorie che in seguito sviluppa il nostro Autore; ed ognuno può seguir quell' ipotesi che più lo persuade.

il moto di un altro, e di tutto l'arbore. Tale è il sentimento di *un fuor di me*.

Ma vediamo quale è il sentimento del *me*, che percepisce *il fuor di me*. La coscienza del raziocinio è la percezione del me che ragiona: la percezione del *me* che ragiona è la percezione del *me* che dice *dunque*: la percezione del *me* che dice *dunque*, è la percezione del me che giudica nell'illazione e nelle premesse: l' *io* dunque percepito o sentito dalla coscienza nel raziocinio è l'istesso *io* in ciascuno de' tre giudizj, di cui si compone il raziocinio. L'*io* che ragiona è dunque nel sentimento lo stesso *io* che giudica. Ma l' *io* che giudica è l' *io* che dice *è*, o *non è*: in conseguenza è l' *io* che percepisce il soggetto, ed il predicato del giudizio. L' *io* è dunque uno nella nozione, nel giudizio e nel raziocinio.

Il soggetto di un giudizio può avere una composizione fisica, ed una unità logica: per esempio, allora che dico: *il circolo ha i raggi uguali*, il soggetto ha una composizione fisica, poichè il circolo è un *moltiplice*; ma ha un unità logica, perchè il soggetto del giudizio è uno, ed il pensiere che giudica dee abbracciare tutto il circolo; il pensiere è dunque quello che rende uno il circolo: io chiamo questa unità del pensiere *unità sintetica*, cioè unità della sintesi. La coscienza percepisce dunque l' unità sintetica. Ma percepire l' unità sintetica è percepire il me che *sintetizza*; percepire il me che *sintetizza* si è percepire il *me* che riunisce la varietà delle percezioni del soggetto logico. L' *io* dunque sentito nell' unità sintetica della percezione è *uno*, malgrado la varietà delle percezioni che esso riunisce. L'*io* dunque che incomincia un raziocinio. una dimostrazione, una scienza quale che siasi, è l' istesso *io* che la termina.

Procuriamo di rendere viepiù chiara questa importante verità: « Se una sostanza che pensa, dice *Bayle*, » non fosse una, che come un globo è uno, essa non

» vedrebbe mai un albero intero, non sentirebbe mai
» il dolore eccitato da un colpo di bastone.

» Ecco un mezzo onde convincersi di ciò. Consi-
» derate la figura delle quattro parti del mondo su
» di un globo, voi non vedrete in questo globo cosa
» alcuna che contenga tutta l'Asia, o anche un fiume
» intero, il luogo che rappresenta il regno di Siam,
» e voi distinguete un lato dritto, ed un lato sinistro
» nel luogo che rappresenta l'Eufrate. Da ciò nasce,
» che se questo globo fosse capace di conoscere le
» figure di cui è stato adornato, non conterrebbe
» cosa alcuna, la quale potesse dire: *io conosco tutta*
» *l'Europa, tutta la Francia, tutta la città di Amster-*
» *dam, tutta la Vistola:* ciascuna parte del globo po-
» trebbe solamente conoscere la parte della figura,
» che le sarebbe caduta in sorte, e come questa parte
» sarebbe sì piccola, che non rappresenterebbe luogo
» alcuno per intero, sarebbe assolutamente inutile,
» che il globo fosse capace di conoscere; da questa
» capacità non ne risulterebbe alcun atto di cono-
» scenza, o per lo meno sarebbero atti di conoscenza
» molto diversi da quelli, che noi sperimentiamo, poi-
» chè i nostri ci rappresentano un albero intero, un
» intiero cavallo. Prova evidente, che il soggetto col-
» pito da tutta l'immagine di questi oggetti, non è
» divisibile in molte parti, e perciò che l'uomo in
» quanto pensa non è corporeo o materiale, o com-
» posto di molti esseri (1). »

(1) *Dict. Art. Leucippo.* Lo stesso Bayle si propone un'obie-
zione che può sembrare alquanto speciosa: Voi mi direte « for-
» se, che l'anima non vede insieme in una volta tutte le parti
» di un cavallo, ma le une dopo l'altre; che questa succes-
» sione è sì pronta che essa è impercettibile, e che l'impres-
» sione ricevuta al primo istante può durare assai per trovarsi
» riunita coll'impressione degli istanti seguenti, donde avviene
» che l'anima crede di vedere le parti dell'oggetto che più
» non l'impressionano. Così ella crede di vedere un circolo di
» fuoco, allorchè si gira circolarmente un pezzo di legno ac-
» ceso. Ella vede successivamente tutte le parti di questo cir-

La coscienza dell' unità sintetica della percezione comprende dunque la percezione dell' *unità* o della *semplicità* dal *me che sintetizza.* Meditando sul paragone che noi facciamo degli oggetti che agiscono su dei sensi, meditando su i giudizj, a'quali danno luogo le loro impressioni, il sentimento dell'unità semplice, indivisibile, immateriale dell'essere pensante risulterà luminosamente. Quando voi vi riscaldate la mano, è sicuro, che provate una sorta di piacere; se nel tempo medesimo venga avvicinato al vostro naso un odor piacevole, sentirete un' altra specie di piacere. Se io vi domando quale di questi due piaceri maggiormente

» colo; e nondimeno le sembra di vederle tutte insieme. Ciò » deriva dal durare l' impressione ricevuta più lungo tempo di » quello che dura l' azione stessa dell' oggetto ». Si risponde che la forza dell'argomento con cui proviamo la semplicità dello spirito non si appoggia alla simultaneità dell' impressioni dell' oggetto composto. Le sue parti o facciano insieme impressione sull' anima o ve la facciano successivamente, è sempre necessario per vederlo intiero che ciascuna parte sia veduta dalla stessa sostanza semplice; perchè se una parte del così detto *sensorio* percepisce la testa di un uomo, una parte ne percepisce il tronco, una parte le estremità, niuna potrebbe aver coscienza di aver percepito l' uomo intero. Il fenomeno citato del pezzo di legno acceso mosso in giro non esisterebbe nell' anima, se in essa non facesse impressione da ciascun punto della periferia in cui si trova; e l' impressione del momento antecedente che dura, quando sopraggiunge quella del momento seguente, è necessario che si unisca a quella dei momenti successivi nello stesso soggetto semplice, onde si possa vedere un' intera periferia di fuoco. E ciò sia detto per chi crede che l' organizzazione della materia portata ad un grado a noi ignoto può esser tale da far che la macchina fisica dell' uomo pensi, ragioni ec. Poichè qualunque siasi l' organizzazione del corpo, finchè non esisterà una sostanza distinta da esso, *semplice ed una* nel rigor del termine, sarà impossibile aver mai coscienza di modificazioni successive e varie, paragonarle, analizzarle ec. e solo potrà dirsi che l' organizzazione del corpo, e precisamente del cervello, più o meno perfetta, contribuirà a far sì che lo spirito, per essere unito a questa macchina di carne, di cui si serve per l' esercizio delle sue facoltà; tanto meglio spiegherà la sua forza quanto sarà più perfetto lo strumento che adopera.

vi piaccia, voi mi risponderete quello o questo: voi dunque paragonate insieme questi due piaceri, e giudicate di essi nel tempo medesimo. Se dopo di esservi riscaldato, e di aver odorato, io vi faccio gustare una vivanda, voi potrete certamente dire quali di questi due piaceri sia il maggiore: bisogna dunque, che ciò che in voi giudica abbia sentito tutto ciò. Questo stesso *io*, che giudica, conosce se un piacere de' sensi sia maggiore del piacere della scoverta di una verità, o di quello che reca l' esercizio della virtù, e sceglie fra queste due cose; il medesimo soggetto dunque il quale prova i piaceri sensibili, prova altresì gli spirituali, e giudica e vuole; è questa una prova, che la coscienza del *me*, che sentite affetto da tutte queste sensazioni, e che opera in seguito, non è mica la coscienza del vostro naso, che sente gli odori, nè della vostra mano, che sente il calore: poichè, come la mano ed il naso sono due cose assolutamente distinte, egli è tanto possibile, che l' una senta ciò che sente l'altra, quanto è possibile, che noi sentiamo in questa sala il piacere, che ora sentono quelli i quali sono al teatro; bisogna dunque che la coscienza che avete del *me*, il quale sente l' odore ed il calore nello stesso tempo, non solo non sia la percezione del naso e della mano; ma bisogna altresì che sia la percezione di un soggetto unico semplice, e privo di parti; perchè se avesse parti, l' una sentirebbe l' odore, mentre l' altra sentirebbe il calore, e non vi sarebbe giammai il sentimento di una cosa, la quale sentisse insieme l' odore ed il calore, gli paragonasse, e giudicasse che l'uno è più piacevole dell' altro.

Il sentimento del corpo è dunque il sentimento di un moltiplice, di un composto; il sentimento del *me* è il sentimento dell'*uno*, del *semplice*, dell'*indivisibile*. L' un sentimento è dunque distinto dall' altro.

§. 16. La distinzione de' due sentimenti, de' quali vi ho parlato, è della più alta importanza. I filosofi che si chiamano *materialisti* la negano. Essi insegna-

no: 1. che noi non abbiamo, nè possiamo avere altre idee, se non che quelle de'corpi: 2. che ciò che pensa in noi è anche corporeo: 3. che non può esistere altra cosa se non ciò che è corporeo. Voi vi accorgerete da quello, che ho detto nel §. antecedente, che il materialismo è falso in tutti i punti: 1. noi abbiamo l' idea del semplice, ed essa nasce dal sentimento del *me:* 2. ciò che in noi pensa non può concepirsi se non come semplice: e la nozione del soggetto pensante corporeo è un' evidente contradizione. La dottrina, che insegna la semplicità del soggetto pensante, si chiama il *dogma della spiritualità dell' anima* (1).

Questa nozione della spiritualità è un risultamento necessario dell'analisi della coscienza del *me* pensante.

E qui vi prego, giovanetti, di elevare il vostro pensiere, e di guardare la quistione sotto un punto sublime di veduta. Vi ho spiegato nella psicologia la facoltà di sintesi; ora senza una tal facoltà non sa-

(1) Chi amasse veder altre profonde e non usitate dimostrazioni sulla spiritualità dell' anima legga *il discorso filosofico su l' istoria naturale dell' anima umana* dell' acutissimo *T. V. Falletti* (*Roma* 1777). Quanto poi a tante e tante, spesso ridicole obiezioni che si fanno a questa principale ed importante verità metafisica, le quali l' A. sdegna di riportare e confutare, dirò, che quando una verità è dimostrata invincibilmente, come qui si fa, i dubbj, le apparenti difficoltà ec. che possono affacciarsi ai principianti, qualora essi siano di buona fede, debbono essere disprezzate affatto. Se poi non vedano specialmente a primo aspetto, la confutazione di ciò che loro viene obiettato, non debbono mettere in forse una dimostrazione invincibile ed apodittica, ma piuttosto cercare o da sè, o negli autori, con tranquillità ed animo non pregiudicato la soluzione della difficoltà, che deve esistere certamente, perchè la verità è una: ed i *forse*, i *potrebbe essere*, frasi usate dai sofisti, quando usano un linguaggio impudente, senza nulla dimostrare con solidità, fanno sopra di lei quello che fa una leggera nebbia sul sole. E ciò sia detto per chi pretende che l'A non abbia in questo punto discusso ampiamente, come lo esige l'importanza, il dogma della spiritualità dell'anima. (V. le Lezioni di Logica e Metafisica del *Galluppi* Lez. LXIV, *Damiron*, Corso di Filosofia T. I, pag. 77.)

rebbe possibile l'umano sapere. Una scienza è una catena di raziocinj, diretti a darci la cognizione la più distinta che sia possibile di un oggetto quale che siasi: i raziocinj sono una serie di giudizj: senza la sintesi immediata del giudizio, e la mediata del raziocinio, la scienza umana non sarebbe possibile; ora è necessaria l'unità sintetica nel raziocinio: senza il *dunque*, nel pensiere non vi sarebbe raziocinio, come senza l'*è* o *non è* non vi sarebbe giudizio: il *dunque* in un raziocinio lega in un' unità di pensieri le diverse parti di un raziocinio, e l'*è* o *non è* lega nel giudizio in una unità di pensieri le sue diverse parti. Ora la coscienza dell'unità sintetica del pensiere comprende, come abbiamo spiegato, la coscienza dell'unità del soggetto pensante: quest'unità del soggetto pensante io la chiamo *l'unità metafisica del me.* L'unità sintetica del pensiere suppone dunque necessariamente l'unità metafisica del *me.* La prima non potrebbe aver esistenza senza la seconda. Questa unità metafisica del *me* è la semplicità o spiritualità del principio pensante. Senza di essa non sarebbe possibile la scienza, poichè la scienza, suppone la riunione di tutti i pensieri da' quali si compone; ed essendo un pensiere distinto dall'altro, come si farebbe l'unione di questi pensieri senza un centro di unione? Ove s'incontrerebbero i diversi raggi del sapere, senza un centro, che li riunisca? L'agente che costruisce è necessario che abbia tutt'i materiali della costruzione. *L'io* di *Newton* che ritrova il calcolo sublime è lo stesso *io*, che ha appreso la numerazione aritmetica. *Senza l'unità metafisica del me non sarebbe possibile l'unità sintetica del pensiere, e senza l'unità sintetica del pensiere non sarebbe possibile alcuna scienza per l'uomo.* Imprimete bene nella vostra intelligenza e nella vostra memoria questa verità principale nell'ideologia.

Al soggetto pensante uno e semplice io do il no-

me di *spirito*. Abbiamo dunque spiegato l'origine della nozione dello spirito (1).

§. 17. Se vi domando: avete voi un'idea generale del corpo? Risponderete di sì senza esitare; ma se vi domando di nuovo: quale è questa idea, e come l'avete acquistata? Io credo che sarete alquanto imbarazzati a rispondere esattamente alle quistioni proposte.

Prendete in mano una moneta: è certo che l'idea generale del corpo dee far parte dell'idea particolare di questa moneta: ora noi scorgiamo, che questa moneta è un'estensione di una certa figura, che toccata produce un certo sentimento di resistenza: che la mano non può penetrarla affatto, che lasciata dalla mano cade a terra, e ritenuta produce una certa sensazione di peso: finalmente osserviamo, che possiamo muoverla per diverse direzioni, e che possiamo ancora col mezzo di alcuni altri corpi dividerla. Prendendo in mano altri corpi, per esempio un sasso, un legno ec., la meditazione su i sentimenti, che ci destano, ci somministra gli stessi risultamenti. Da ciò concludo, che l'idea generale del corpo, somministrataci dalla sensazione, è la seguente: ***una estensione figurata, solida, impenetrabile, divisibile, mobile, e capace di ricevere oltre del moto suo proprio e naturale* (2), *altri moti dall'esterno***.

Ma questa idea ha bisogno di un'analisi diligente.

(1) Gli attributi dello spirito si possono ridurre all'***attività, unità, identità*** (V. Damiron Cap. cit. pag. 99.)

(2) Non si pensi che qui si voglia dare ai corpi un moto ***necessario***: chè se questo fosse il sentimento dell'A. non credo che in buona fisica si possa ammettere. I corpi non hanno moto proprio e naturale essenzialmente, ma solo sono suscettivi di moto naturale e proprio purchè sia loro impresso. Forse intende per moto naturale proprio il moto centripeto; ma questo pure non è essenziale e necessario ai corpi. E quest'avvertenza sia fatta per contentare alcuni meticulosi che credon vedere l'errore mascherato dovunque, anche nell'opere degli scrittori più insigni e di sana dottrina.

Essa ci somministra l'occasione di molte importanti ricerche.

Per quali sensi ci vien ella l'idea dell'estensione? L'idea dell'estensione è quella di più cose realmente distinte, e che si limitano scambievolmente. Ora l'esperienza c'insegna, che il tatto ci fa percepire una moltitudine di cose solide, e che si limitano scambievolmente, e che la vista ci fa inoltre percepire una moltitudine di cose colorate, e che si limitano scambievolmente. Fate astrazione dalla solidità e dal colore, e vi rimarrà l'idea di una moltitudine di cose, che si limitano scambievolmente. L'idea dell'estensione ci vien ella dunque meditando tanto su le sensazioni del tatto, che su le sensazioni visuali?

Io vi ho detto che alcuni filosofi, riguardando le sensazioni visuali come semplicemente *soggettive*, ed incapaci da sè sole a rivelarci nulla di esterno, ricorrono a'giudizj abituali, che si mescolano con queste sensazioni, per ispiegare come avvenga, che gli occhi ci fanno percepire degli oggetti fuori di noi. Vi ho esposto questa opinione nel §. 66. della psicologia, e ne' §§. seguenti vi ho ancora addotto le ragioni che ho avuto di non adottarla: è utile di rileggere quanto ho scitto in quel luogo. Possiamo intanto concludere, *che l'idea astratta ed universale dell'estensione ci viene dal tatto e dalla vista* (1).

(1) Potrebbe alcuno desiderare in questo luogo la soluzione del celebre problema proposto da *Molineaux* cioè: *un cieco nato, che per mezzo del tatto avesse appreso a distinguere un cubo da una sfera della medesima grandezza e materia, acquistando la vista sarebbe in grado di distinguer l'uno dall'altra?* Locke, Berkeley, Bullier, Leibnitz, Jurin, Condillac, Sonderson, Diderot si sono occupati seriamente della soluzione: ma vario ne è il risultamento. La soluzione più comunemente adottata è che senza l'aiuto del tatto, combinato colla vista e senza un lungo esercizio, il cieco nato che avesse acquistata la vista, non distinguerebbe alcuna cosa, non avrebbe idea delle figure, della grandezza, della distanza, e vedrebbe gli oggetti confusi e come adesi all'occio. Si vuole che a con-

L'esempio che vi ho recato della moneta, vi fa conoscere abbastanza, che l'idea generale del corpo può trarre la sua origine dalle sensazioni del fatto: resta solo a vedere se la vista sia pure sufficiente a darcela. È chiaro che gli occhi ci somministrano l'idea della figura e del moto. Riguardo alla solidità ed impenetrabilità, si potrebbe dubitare, se la vista ce ne potesse dare l'idea; ma egli è facile di decidersi per l'affermativa, poichè non vediamo noi forse cogli occhi, che un corpo non occupa mai il luogo di un altro, se prima questo non l'abbandona? Similmente, non vediamo noi cogli occhi, che un corpo dopo averne urtato un altro si muove più lentamente, e che alcuni piccoli moti non son sufficienti a muovere le grandi masse? Da questi fatti possiamo concludere, che i corpi resistono, o si oppongono al moto. Similmente gli occhi ci fanno conoscere che i corpi son centripeti. Possiamo in conseguenza concludere, che l'idea generale del *corpo* ci viene, meditando tanto su le sensazioni tattili, che su le visuali. Ma non si dee tralasciare di osservare, che il sentimento di resistenza, e perciò la nozione propria che le corrisponde, non ci viene che dal tatto.

§. 18. Gli altri sensi non sono sufficienti, per sè stessi considerati, a darci l'idea del corpo. Le sen-

fermare queste illazioni siasi aggiunto il fatto; e si cita la storia di un giovanetto inglese, cui dal famoso *Cheselden* fu fatta l'operazione della cateratta. Comunque siasi, queste dottrine ben considerate non fanno contro l' A. nella presente *teoria*, e nell'altra con cui stabilisce che ciascuna sensazione è *oggettiva*. Chi amasse veder trattato con estensione il problema di Molineaux legga *l' Ottica della Natura del D. Cristofano Sarti* (Lucca 1792). Non espongo questa materia, neppure in scorcio, perchè la brevità di una nota nol comporta e perchè son d'opinione che in un corso elementare debbano aver luogo le teorie principali e profonde non l'erudizione della scienza, che non esige, altro che la semplice lettura per essere appresa, e che però gli studiosi posson facilmente acquistar da sè stessi, quando loro siano indicate l'Opere, ove possono attingerla.

sazioni degli odori, dei suoni, de' sapori non hanno alcun rapporto di analogia colle idee del moto, della solidità, dell'impenetrabilità, che entrano nell'idea generica del corpo.

Sembra inoltre, che queste sensazioni non possano darci l'idea dell'estensione e della figura. In primo luogo si domanda: se un uomo non avesse giammai veduto nè toccato il suo naso, nè provato per mezzo del naso il sentimento di solidità, avrebbe egli il sentimento del naso?

L'illustre *Condillac* considerando, per mezzo dell'astrazione, un uomo privo dell'odorato, dell'udito, del gusto, della vista, e limitato al senso del tatto, pensa che quest'uomo avrebbe il solo sentimento, che egli chiama *sentimento fondamentale*: questo sentimento sarebbe quello, che nasce dall'azione delle parti del suo corpo le une su le altre, e principalmente da'moti della respirazione: è questo, secondo lui, il menomo grado di sentimento, a cui si possa quest'uomo ridurre. Ciò supposto, è evidente, che ciascun organo è da sè stesso capace a darci questo sentimento fondamentale, poichè le parti di ciascuno essendo sensitive, ed agendo scambievolmente le une su le altre, possono fornirci il sentimento di cui parla il nostro filosofo. Difatto supponendo, che una paralisia universale renda insensibili tutti gli organi all'infuori del naso, quest'organo modificherebbe lo spirito col sentimento fondamentale di cui parla *Condillac.* Ma questo sentimento, essendo uniforme, non somministrerebbe, secondo lo stesso filosofo, alcuna idea di estensione.

I nostri organi, oltre delle sensazioni del tatto che tutti possono somministrare allo spirito possono somministrargli ancora alcune specie di sensazioni in forza della loro particolare struttura, le quali vengono nello spirito solamente per loro mezzo. Così il naso, l'orecchio, la lingua, possono trasmetterci tutti la sensazione di solidità, di caldo, di freddo ec. Ma

nè l'orecchio, nè la lingua può trasmetterci le sensazioni degli odori, nè il naso, nè l'occhio quelle dei suoni. Vi sono dunque alcune specie di sensazioni, le quali non possono venirci se non che per mezzo di alcuni dati organi. Ciò supposto, oltre del sentimento fondamentale, che tutt'i sensi possono somministrare allo spirito, se il naso modificasse l'anima colle sensazioni degli odori, queste sensazioni le darebbero forse l'idea del naso? *Condillac*, che ho citato, dice di no: egli si propone la seguente quistione: *l'anima potrebbe ella sentirsi, senza rapportare le sue sensazioni al suo corpo?* Egli risponde così: si tratta delle sensazioni del tatto? È evidente, che sentire un corpo, e sentire l'organo, che lo tocca sono due sentimenti inseparabili. Io non sento la mia penna, se non perchè sento la mano che la tiene. In questo caso le sensazioni dell'anima si rapportano al corpo e me ne danno un'idea. Si tratta egli delle sensazioni dell'odorato? Non è più la stessa cosa, non è mica possibile con queste sole sensazioni di farsi l'idea di alcun corpo. Limitatevi, egli dice, a queste sensazioni, vi sarebbe forse possibile di farvi le idee di estensione, di figura, di solidità, di peso? Io non so, qual fede possa prestarsi a siffatte decisioni dei filosofi: non so decidere, se il sentimento fondamentale solo possa darci l'idea dell'estensione: mi limito a presentarvi alcune osservazioni.

Nel fatto reale della nostra organizzazione, mi sembra impossibile, che lo spirito, il quale incomincia a provar sensazioni, sia privo del sentimento di solidità. Il nostro corpo essendo pesante, e necessario, che in ciascun istante sia sostenuto, e privi la reazione de'corpi esterni, che si oppongono al suo moto; il sentimento di solidità dee dunque essere una nostra sensazione primitiva. Ora la resistenza de'corpi esterni si esercita in più punti della superficie del nostro corpo; quindi il sentimento di solidità, che lo spirito prova, è il sentimento di una moltitudine di

cose solide: sin da'primi momenti della vita del pensiere si hanno dunque le sensazioni necessarie per l'idea di un'estensione figurata, solida, impenetrabile. Il moto è ancora perenne e primitivo nel nostro corpo; il bambino piange, succia il latte della madre, respira, agita le sue membra: tutti questi moti si possono ancora supporre accompagnati dal sentimento. *Condillac* pretende, che se la sua statua, limitata al solo sentimento fondamentale, fosse successivamente colpita alla testa ed a' piedi, queste impressioni essendo uniformi, non potrebbero farle conoscere, che essa è estesa; ma questo filosofo non ammette egli forse, che quando la mano tocca il proprio corpo, o un corpo esterno, lo spirito prova il sentimento di solidità? (1) Perchè dunque allora che il piede tocca il suolo, o il corpo intero tocca il letto su di cui è disteso, lo spirito non potrebbe provare ancora il sentimento di solidità? Io non veggo la ragione di questa differenza, la quale mi sembra precaria e falsa.

Condillac si propone la seguente quistione: *un'anima, che non è ancora stata unita ad alcun corpo sente ella sè stessa?* Invano, egli dice, noi interroghiamo il sentimento, esso non ci risponde alcuna cosa: non ci siamo trovati in questo caso, o almeno non ci ricordiamo di esservi stati, ed è la stessa cosa.

L' anima vostra attualmente unita al vostro corpo, sente ella sè stessa? risponderete di sì senza esitare. Ma come si sente ella? Come se fosse sparsa in tutto il vostro corpo. Voi sentite un oggetto che toccate come se l'anima vostra fosse nella vostra mano: sentite un oggetto che vedete, come se l'anima vostra fosse nei vostri occhi: ed in una parola tutte le vostre sensazioni sembrano essere negli organi, i quali ne sono semplicemente la causa occasionale.

(1) Implicitamente però Condillac suppone che la volontà di toccare concorra colla modificazione che si prova toccando. Infatti egli dice *stendo* la mano ad un globo di ferro ec.

Ciò supposto io ragiono così: se gli odori si sentono nel naso; se la superficie del naso in cui si sentono gli odori non è mica un punto matematico, ma è un'estensione determinata, pare che si potrebbe concludere, che le sensazioni degli odori potrebbero farci sentire l'organo che ce le trasmette, e somministrarci colla meditazione l'idea di un'estensione determinata. Si può dire lo stesso de' suoni, de' sapori, del caldo, del freddo ec. Io so bene esser *Condillac* di opinione, che lo spirito non riferisce agli organi le sensazioni, se non dopo di aver per mezzo delle mani scoverto il proprio corpo e dopo di un'abitudine contratta in seguito di giudizj ripetuti; ma so ugualmente, che egli è nell' impossibilità di giustificare la sua opinione coll'esperienza.

Ma tralasciamo di occuparci di quistioni oscure. e limitiamoci a concludere 1. che noi abbiamo un'idea generica del corpo; 2. che quest'idea può trarre la sua origine tanto dalle sensazioni del tatto, che da quelle della vista; 3. che i sentimenti necessarj a darcela sono primitivi in noi.

§. 19. Sebbene l'idea astratta e generale del corpo possa dedursi tanto dalle sensazioni visuali, che da quelle del tatto: pure le idee individuali, che questi due sensi ci danno de' corpi, sono diverse. Che cosa difatto vi ha di comune fra le sensazioni de'colori, che gli occhi ci danno, e quelle di solidità, dell'aspro, del liscio, del peso, del freddo, del caldo ec., che ci vengono per mezzo del tatto? Inoltre la grandezza e la figura, che percepiamo per mezzo della vista, è incostante, laddove quelle che percepiamo per mezzo del tatto sono invariabili. Le grandezze, e le figure di tutti gli oggetti visibili variano secondo le distanze in cui questi oggetti sono posti riguardo all' occhio: una torre quadrata comparisce, in una gran distanza, molto piccola e rotonda: la sua grandezza visibile aumenta secondo che più si è ad essa vicino: la distanza fra due serie di alberi parallele

sembra diminuire coll' allontanamento dell' occhio: queste due serie sembrano convergenti, ed in una gran distanza incontrarsi: il tatto poi non presenta queste variazioni. Tali osservazioni ci menano a concludere, che le idee individuali de'corpi. che ci vengono per mezzo della vista, sono diverse perfettamente da quelle, che ci vengono per mezzo del tatto. Da ciò segue, che il *corpo visibile* dovrebbe apparirci diverso dal *corpo tangibile*. Intanto avviene il contrario. Il corpo nostro che vediamo cogli occhi ci sembra lo stesso di quello, che tocchiamo colle mani; il cibo, che vediamo su la tavola, ci sembra lo stesso di quello, che prendiamo colle nostre mani, e che avviciniamo alla nostra bocca: in una parola fra i corpi visibili, e fra i corpi tangibili noi supponghiamo un'identità numerica; in modo che diamo lo stesso nome a'corpi che vediamo, ed a quelli che tocchiamo. Noi non supponghiamo due mani destre, una visibile, ed un'altra tangibile, due occhi destri, uno visibile ed un altro tangibile. Quale è mai la spiegazione di questo fatto intellettuale?

§. 20. Fra i corpi che il nostro spirito percepisce, ve ne ha uno che l'*io* riguarda come *suo*: tutti gli altri sono riguardati come *corpi esterni*. Se colla mano destra calda toccate la mano sinistra fredda. voi sentirete lo stesso *me* nella mano destra e nella mano sinistra: voi sentite che l'*io* il quale sente il caldo nella mano destra è lo stesso *io*, che sente il freddo nella sinistra; l'*io* vi sembra dunque esister tanto nella mano destra che nella sinistra. Ma se con una delle vostre due mani toccate un globo di ferro per esempio, voi sentirete l'*io* nella mano. ma non lo sentirete mica nel globo. esso non vi sembra dunque esistere nel globo, e questo corpo sembra estraneo al *me*: il contatto delle due mani vi dà due sensazioni, il contatto del globo ve ne dà una. L'*io* riguarda come parti del corpo *suo* tanto la mano destra che la sinistra, poichè egli ha il sentimento di sen-

tire tanto nell'una, che nell'altra; ed egli riguarderà come *corpo esterno* il globo di ferro, perchè ha il sentimento di sentire il globo, ma non già di sentire nel globo. L'*io* riguarda dunque come *suo* quel corpo che egli sente ed in cui gli sembr'ancora di sentire, o di esistere; riguarda come *esterno* quel corpo, che egli sente, ma in cui non gli sembra di sentire, o di esistere.

Se voi volete che si muova il vostro braccio, il vostro braccio si muove immantinente. Ma se volete che il globo di ferro si muova, questo corpo non si moverà immediatamente di seguito al vostro volere: è necessario che voi moviate prima la vostra mano verso di esso, e che per mezzo del moto della vostra mano moviate il globo di cui parliamo. L'*io* riguarda dunque come *suo* quel corpo, in cui egli può produrre immediatamente dei moti col solo volere; riguarderà come *esterno* quel corpo in cui egli non può produrre del moto immediatamente col suo volere.

Voi potete allontanarvi dal globo di ferro di cui parliamo, in modo che esso si sottragga alla vostra vista, e non agisca più sui vostri sensi. Ma voi non potete giammai allontanarvi da quel corpo che chiamate vostro: vi è impossibile, almeno durante la veglia, di sottrarvi alla sua azione. L'*io* riguarda dunque come *suo* quel corpo, che gli è incessantemente presente, come *esterno* quel corpo che può cessare di essergli presente, e modificarlo.

Son questi i tre segni, con cui noi distinguiamo il corpo nostro da' corpi esterni, che lo modificano. Noi chiamiamo dunque corpo nostro 1. quello che l'*io* sente, ed in cui gli sembra ancora di sentire e di esistere; quel corpo, le cui parti agendo reciprocamente l'una su l'altra producono sensazioni doppie: 2. quello che l'*io* può muovere immediatamente colla sua volontà; 3. quello che gli è incessantemente presente.

L'esempio rapportato vi fa conoscere, che per mez-

zo del tatto noi giungiamo a distinguere il corpo nostro da' corpi esterni. I filosofi cercano, se questa conoscenza potesse ancora essere il risultamento delle sole sensazioni visuali. Quelli che riguardano la vista come un senso semplicemente *soggettivo*, cioè che si limita a modificar l'anima senza rivelarle nulla di esterno, rispondono negativamente alla proposta quistione. Eglino insegnano, che il solo tatto è il senso oggettivo, che esso è il mezzo necessario, per cui lo spirito comunica l'oggettività abituale agli altri sensi. Ma nella mia dottrina la cosa essendo altrimenti, mi è necessario di dirvi, come per mezzo della vista lo spirito poss'apprendere a distinguere il corpo nostro da'corpi esterni.

Le sensazioni visuali ci danno, come abbiamo detto, l'idea della estensione. Sia pel moto del nostro corpo, sia per quello de'corpi, che ci circondano, percepiamo, che vi ha una estensione figurata e colorata, che vediamo sempre, e che ci modifica costantemente nella stessa maniera fintanto che altre estensioni figurate e colorate variano di continuo, e ci offrono incessantemente un nuovo spettacolo. Sembrami dunque certo, che essendo limitati alla visione, osserveremo due sorte di estensione colorata, di cui l'una non ci abbandonerà giammai, e l'altra apparirà e sparirà successivamente: che in questa estensione mobile e variabile distingueremo parti collocate le une fuori delle altre, e per conseguenza ancora più o meno distanti dalla porzione di estensione, che ci è sempre presente. Noi dunque riguarderemo come corpo *nostro* quella estensione colorata e figurata, che ci è incessantemente presente.

Noi possiamo pel solo atto della nostra volontà produrre del moto in quella estensione figurata e colorata, che abbiamo riguardato come costantemente presente allo spirito: ma non possiamo pel solo atto della nostra volontà produrre del moto in quella estensione figurata e colorata che abbiamo riguardato come

esterna a noi: riguarderemo dunque, istruiti dalla sola vista, come *corpo nostro* quella estensione figurata e colorata, in cui possiamo produrre immediatamente del moto pel solo atto della nostra volontà.

Concludiamo, che lo spirito limitato alle sole sensazioni visuali, apprenderebbe a distinguere il corpo *suo* da'corpi *esterni.*

Ma come avviene, che egli non creda di aver due corpi, uno visibile, ed un altro tangibile? Come avviene di credere un solo il corpo visibile ed il corpo tangibile?

Ecco come io credo potersi spiegare questo fatto intellettuale. Se meditando sulle sensazioni visuali, io sarò istruito, che il corpo il quale mi è incessantemente presente, e che è immediatamente sotto l'impero della mia volontà è uno; e se meditando sulle sensazioni, che riceve dal tatto otterrò lo stesso risultamento, potrei io esitare un momento a conoscere, che il corpo dimostratomi dal tatto come incessantemente presente al mio spirito, e come sotto il suo impero immediato, sia lo stesso di quello che la vista mi fa sentire come costantemente presente al mio spirito, e come immediatamente allo stesso sommesso? Come potrei io non conoscere, che il mio corpo visibile è lo stesso del mio corpo tangibile? Ciò supposto, se io prendo un corpo colla mia mano, avendo conosciuto, che è un solo corpo la mano tangibile, e la mano visibile, similmente mi sembrerà uno stesso corpo il corpo tangibile, ed il corpo visibile, che colla mano ho preso.

Si possono fare altre considerazioni, che ci daranno lo stesso risultamento. Suppongo, che essendo nelle tenebre, voglia muovermi, avrò per mezzo del tatto, il sentimento del moto volontario del mio corpo. Suppongo inoltre, che essendo nella luce, io voglia aver lo stesso sentimento, io mi muoverò, e la vista mi darà pure l'idea del moto volontario del mio corpo visibile: ora se io non ho avuto in veduta, che

il sentimento del moto volontario, che mi dà il tatto, debbo inferire, che il moto volontario, che si manifesta colla vista sia lo stesso del moto volontario, che si manifesta col tatto.

Alcuni filosofi pensano, che una legge primitiva della nostra natura ci obbliga di riferire allo stesso corpo le diverse impressioni che esso ci produce per mezzo del tatto e della vista. Ma finchè un fatto può spiegarsi, bisogna spiegarlo.

CAPO III.

Analisi delle idee di unita', di numero, di tutto, d'identita' e di diversita'.

§. 21. Meditando su le sensazioni del tatto non meno, che su quelle della vista, l'*io* apprende, che il corpo suo è uno. Ma che cosa mai significa egli questo vocabolo *uno*? Abbiamo noi un'idea dell'unità? Come ci vien ella questa idea? Un corpo può forse essere uno? Che cosa è mai questa unità, che noi attribuiamo al corpo, e come siamo indotti ad attribuirgliela? Ecco delle ricerche importanti, che dovranno formare l'oggetto delle vostre meditazioni.

Noi abbiamo l'idea dell'unità, e quella del numero. È questo un fatto incontrastabile, che l'esperienza interna ci manifesta. Su queste due idee è fondata l'aritmetica. L'idea del numero suppone quella dell'unità: poichè ogni numero è un aggregato di unità. Nè si creda, che l'idea, che noi abbiamo dell'unità non sia assoluta, ma relativa, potendo l'unità anche essa concepirsi divisa in qualunque numero di parti uguali, come avviene nelle frazioni; poichè l'unità divisibile è un tutto o un numero, che noi consideriamo come uno; e l'idea di questo numero suppone necessariamente quella dell'unità assoluta, cioè dell'unità indivisibile e semplice, il che vale quanto dire della vera unità.

§. 22. Ma per qual mezzo possiamo noi acquistare l'idea dell'unità? Se io prendo, dice l'illustre Fénélon, il più sottile atomo, questo non potrà da me concepirsi come veramente uno ; è necessario, che abbia una figura, una lunghezza, una larghezza, una profondità, un di sopra, un di sotto, un lato sinistro, un lato diritto. Questo atomo non è dunque veramente uno, esso è composto di parti. Ora il composto è un moltiplice. Io non ho dunque giammai appreso, nè per mezzo dei miei occhi, nè per mezzo delle mie orecchie, nè per mezzo delle mie mani che vi sia nella natura alcuna reale unità.

Si conclude bene da questo argomento, che l'idea della vera unità, del semplice, dell'indivisibile, non può derivarsi immediatamente dalle nostre esterne sensazioni; ma si trarrebbe una falsa illazione, se si concludesse, che questa nozione non potrebbe esser derivata dal senso interno. Vi ho mostrato, nel capitolo antecedente, che noi abbiamo il sentimento di due unità, *dell'unità sintetica del pensiere*, e dell'*unità metafisica del me*. Ora questa seconda unità è un'unità assoluta.

L'unità sintetica del pensiere, come ho osservato, è essenziale all'umano sapere. *Questa unità consiste nell'unione, o nella connessione dei diversi elementi del pensiere*. E per isviluppare questa nozione dell'unità sintetica del pensiere, io osservo che bisogna distinguere due spezie di sintesi delle nostre idee, cioè una *sintesi di composizione*, ed una *sintesi di connessione*. Se unite insieme tre linee rette in un certo dato modo, avrete un triangolo: le idee di queste tre linee si combinano insieme per formare la nozione complessa del triangolo: la loro sintesi è una sintesi di composizione, poichè sarebbe un errore il dire, che un lato di questo triangolo sia l'altro. Se dico 5 *più* 7 *è* 12, avrò una sintesi di composizione, ed una sintesi di connessione. Le nozioni di 5, e di 7, sono unite con una sintesi di composizione; e la no-

zione complessa di 5 *più* 7 è unita con una sintesi di connessione colla nozione del 12, perchè lo spirito vede necessariamente il rapporto d'identità fra queste due nozioni. L'unità sintetica del pensiere consiste appunto nel rapporto di composizione, o di connessione, che lo spirito pone fra gli elementi del pensiere.

Questa riunione degli elementi del pensiere, colla quale si costituisce l'unità sintetica, suppone l'unità del soggetto che riunisce. Come si farebbe l'unione di questi pensieri senza un centro di unione? Ove s'incontrerebbero i diversi raggi del sapere senza un centro che li riunisse? Se un uomo non legasse le ultime verità di una scienza con quelle di mezzo, e queste co'primi principii, ove sarebbe l'unità della scienza? Ma se individui diversi conoscessero queste diverse parti, e che uno non conoscesse quelle che conosce l'altro, la scienza sarebbe forse possibile? Non è egli necessario, che l'*io di Newton*, che ritrova il calcolo sublime, sia lo stesso *Io*, che ha appreso la numerazione aritmetica? L'unità sintetica suppone l'unità metafisica indefinibile del *me*. È necessario per la formazione della scienza, che noi rimeniamo la varietà delle nostre percezioni, e modificazioni tutte ad un punto fisso ed invariabile, al *me*, il quale è uno.

Nel sentimento del me noi abbiamo dunque il sentimento dell'*uno*, del *semplice*, dell'*indivisibile* pensante. Noi non possiamo definire l'unità: questa nozione è semplice: facendo l'analisi del sentimento del me, il quale sente un fuor di me, questa nozione si mostra chiaramente a noi.

Egli è necessario di non confondere l'unità sintetica del pensiere coll'unità metafisica del me. La prima è un'unità condizionale, la quale suppone l'azione del nostro spirito; ogni nostro pensiere, sebbene complesso, è uno, perchè lo spirito introduce fra i suoi elementi la congiunzione e la con-

nessione; esso è un prodotto della sintesi di composizione, e di quella di connessione, ed in ciò consiste la sua indivisibilità; ogni nostro pensiere è indivisibile, posto che debba essere tale pensiere, poichè togliendo un elemento, non è più quel pensiere, di cui si parla. Un raziocinio è indivisibile, posto che sia tale raziocinio; ma un uomo potrebbe aver nello spirito le premesse, senz'aver dedotto l'illazione. L'idea del corpo umano è una, poichè se togliete l'idea della testa, per esempio, non è più l'idea del corpo umano; ma un uomo potrebbe veder solamente la testa di un altro. L'unità metafisica del me è assoluta: essa non risulta dalla congiunzione di diversi elementi: essa è invariabile ed indipendente da qualunque operazione dello spirito. Le modificazioni del me si riferiscono ad un moltiplice, e sotto questo riguardo son molte: ma l'*Io è uno*, e non può divenir moltiplice giammai. L'*Io* ha la coscienza di una moltitudine di sensazioni, e questa coscienza sarebbe impossibile, se tutte queste sensazioni non appartenessero ad uno stesso soggetto semplice.

L'*Io* è uno, e perchè egli è uno, è possibile l'unità nelle scienze, e nelle opere dell'arte, il che vale quanto dire, che l'unità metafisica del me, è il fondamento dell'unità sintetica del pensiere, e che nel sentimento del me bisogna riporre l'origine dell'idea dell'unità.

§. 23. I corpi sono moltiplici: intanto non lasciamo di attribuire ad essi l'unità: noi diciamo, per esempio, che nel nostro sistema planetario vi è un Sole, che la nostra Terra ha una Luna, che è suo satellite; che il nostro spirito è unito ad un corpo, che noi abbiamo una testa, un naso ec. Fa d'uopo perciò esaminare in qual senso possiamo dire, che un corpo è *uno*.

Lo spirito riguarda come *uno* quell'oggetto composto, a cui si riferisce il pensiere, che ha ricevuto

l'unità sintetica. L'unità che si attribuisce dallo spirito agli oggetti corporei, io la chiamo, per distinguerla dalle altre due, *unità fisica.*

Ma quì un'altra ricerca si presenta al mio spirito: vi è egli qualche cosa al di fuori del pensiere, e nell'oggetto, che determini l'intelletto a riunire in una data unità sintetica alcuni suoi pensieri? Prendete colla mano un pezzo di marmo, esso non sostenuto cadrà: provatevi di separare le sue parti: per riuscirvi dovete fare dello sforzo: questo non è lo stato di quello, che dovete fare per impedire la sua caduta: queste parti si tengono dunque insieme unite, e vi è fra di esse una scambievole attrazione. In questo pezzo di marmo si può trovare un centro di gravità, la cui discesa impedita, impedisce quella di tutto il corpo. Le parti di questo corpo fanno delle impressioni simili sul tatto, e sulla vista. Prendete ora un pezzo di metallo, voi troverete ancora una scambievole attrazione fra le parti di esso. Ma ciascuna parte del marmo che si tiene unita colle altre parti del marmo, non si tiene unita colle parti del metallo, e ciascuna parte del metallo, che si tiene unita colle altre del metallo, non si tiene unita colle parti del marmo. Impedita la discesa del centro di gravità del marmo, s'impedisce la caduta di questo corpo, ma non s'impedisce quella del pezzo di metallo. Le impressioni, che fanno sul tatto e su la vista le parti del marmo, sono simili fra di esse, ma non presentano un'uguale similitudine con quelle, che producono le parti del metallo. Vi è dunque qualche cosa nel marmo, che obbliga lo spirito a riunire in un'unità sintetica le diverse percezioni che esso fa nascere; e vi è qualche cosa nel metallo, che obbliga lo spirito a riunire in un'unità sintetica le diverse percezioni, che esso fa nascere.

Supponete due palle da bigliardo in qualche distanza l'una dall'altra, urtando una di esse in un punto con un urto capace di muoverla, essa si muo-

ve tutta intera, ma l'altra rimane in quiete. Ciascun animale, ciascuna pianta, ciascuna stella fissa, ciascun pianeta, ci danno il motivo di fare simili considerazioni.

Ho detto nella psicologia, che la prima operazione dell'attività dell'intelligenza è l'analisi non la sintesi. Che vi ha una sintesi reale, la quale è il fondamento di tutte le altre specie di sintesi, che ho spiegato, trattando del sistema delle facoltà intellettuali. Da ciò segue, che lo spirito incomincia dal separare qualche oggetto i cui elementi si presentano uniti; che in seguito decompone, e ricompone l' oggetto medesimo, e costituisce così l' unità sintetica del suo pensiere. Ora l'unione degli elementi di cui si parla, essendo data allo spirito, essa è il fondamento oggettivo dell' unità sintetica.

§. 24. Sembra, che vi sia qualche cosa di arbitrario nella formazione di queste unità sintetiche. Noi riguardiamo come uno il corpo umano, ed insieme come uno il suo capo, la sua mano diritta ec. Similmente riguardiamo come una la mano diritta, e come uno il dito pollice, ec. Lo stesso avviene nella sintesi ideale, da cui dipende la classificazione. Noi riguardiamo come una l' idea di animale, ed insieme come una l' idea di uomo.

Le operazioni dell'analisi e della sintesi son dirette dalla volontà. Se vogliamo acquistare una cognizione distinta di un oggetto, cominciamo dal separarlo dagli altri, che insieme si possono a noi presentare: questa separazione è richiesta dalla limitazione delle nostre facoltà. le quali non possono abbracciare, con una sola operazione, un soggetto molto vasto, ed han bisogno per farlo di operazioni ripetute. Ma se l' oggetto è troppo vasto ancora, dobbiamo separare una sua parte dalle altre, e così di seguito. Volendo, per esempio, acquistare una cognizione distinta del corpo umano, incomincio dal separarlo dagli altri corpi della natura, indi separo da esso il capo, e così di segui-

to. Ma lo spirito non separa, se non per unire di nuovo, e se le sue operazioni incominciano dall'analisi, terminano colla sintesi, la quale è il compimento del sapere umano. È legge primitiva del nostro intelletto, di rimenare all'unità i suoi diversi pensieri: perciò siccome col separare egli costituisce un'unità sintetica, così col riunire quest'unità sintetica ad altri pensieri, annienta, per dir così, la prima unità, poichè costituisce un altro termine alla sua sintesi. Quando riguardo il corpo umano, come un corpo organizzato avente un capo, un tronco, e de'rami, io separo l'idea del corpo umano dagli altri pensieri, che possono modificarmi, e questa idea diviene una; quando poi separo dall'idea del corpo umano, l'idea del capo, quella del tronco, e quella de'rami, costituisco tre unità sintetiche; dopo aver separato conviene che riunisca per avere un'idea esatta del corpo umano, ed allora le unità sintetiche del capo, del tronco, de' rami, sembra che spariscano. Le unità sintetiche sono unità condizionali, e son relative al principio dell'analisi ed al termine della sintesi.

Ma l'attività dello spirito è subordinata alla sua passibilità; perciò le unità sintetiche, nell'atto che son volontarie, suppongono un fondamento nell'oggetto. Vi è qualche cosa nel corpo umano, che non vi è negli altri corpi della natura, e questa cosa appunto è il fondamento oggettivo del primo atto di analisi, e perciò dell'unità fisica, che al corpo umano si attribuisce.

La classificazione, come abbiamo osservato nella psicologia, è un risultamento delle due facoltà di analisi e di sintesi. Questa sintesi ideale, la quale rimena all'unità la varietà delle nostre percezioni, è ancora richiesta dalla limitazione del nostro spirito: essa semplifica le nostre idee, e ci pone in istato di abbracciare con un atto di meditazione la varietà innumerabile degl'individui. L'uomo ama di sapere: egli è limitato: le facoltà di analisi e di sintesi vengono in

suo soccorso. La sintesi riunisce per darci la cognizione intera dell'oggetto, e delle connessioni reali delle cose: essa riunisce ancora per separare e semplificare, rimenando all'unità la varietà delle percezioni particolari. Quando lo spirito partendo dalle idee degli individui, s' innalza gradatamente alle nozioni universali, egli mena appunto la varietà delle sue percezioni all' unità.

Fa d' uopo osservare, che la nozione dell' unità assoluta è necessaria, acciò lo spirito costituisca le diverse unità sintetiche. Lo spirito non riguarda come uno un numero se non perchè vede, che questo numero, dovendo essere tale numero, è indivisibile.

§. 25. Abbiamo veduto, che noi prendiamo l' idea dell' unità assoluta nel sentimento interiore del *me*. Da ciò dovrebbe seguire, che ogni uomo dovrebbe conoscere la semplicità del soggetto pensante; che in una parola l' idea dello spirito dovrebbe esser un'idea, di cui non dovrebbe esser privo nessun uomo. Ciò intanto è contrario all' esperienza: non solamente il volgo degli uomini non ci mostra di avere la nozione della sostanza spirituale; ma molti filosofi sostengono, che noi non abbiamo del semplice, che un' idea negativa, e molti altri giungono ad affermare, che una sostanza spirituale è una cosa impossibile. Per rispondere a questa obbiezione fa d' uopo osservare, che il sentimento del proprio *me*, si associa costantemente, e sin da' primi istanti della nostra esistenza, a quello del proprio corpo; in modo che l'uno non va giammai disgiunto dall'altro. Ora il sentimento del proprio corpo è il sentimento di un' estensione solida; l'idea di estensione solida si associa dunque a quella del soggetto pensante. Quest'associazione meccanica non potendosi disciogliere, che dall' attenzione rivolta sul proprio pensiere, questo difetto di attenzione fa, che il volgo degli uomini non si formi una nozione distinta e chiara del proprio spirito. Questa associazione meccanica confondendosi da alcuni filosofi colla percezione

di identità, fa pronunciare il seguente giudizio: *Il soggetto pensante è esteso*; ed il materialismo diviene in alcuni spiriti un errore necessario (1).

Sin dai primi momenti della nostra esistenza i nostri bisogni ci menano al di fuori di noi, e ci obbligano di concentrare tutta l'attenzione nostra su i corpi, che ci circondano. Quest'abitudine, forma un ostacolo molto potente, ad impedire alla maggior parte degli uomini il rivolgimento dell'attenzione sul proprio pensiere.

Quindi si vede, che uomini, anche scienziati e di merito, concentrano tutta l'esperienza nell'osservazione dei fatti materiali solamente.

§. 26. L'unità numerica, che è il fondamento della scienza del calcolo, è l'idea generale dell'unità. Lo spirito può con sintesi di composizione aggiungere la unità a sè stessa; e così nascono le idee de'numeri. Il numero è l'idea generale di qualunque unità sintetica, i cui elementi sono identici. Allora che lo spirito generalizza le sue idee, percepisce negl'individui ciò che essi hanno d'identico. Questo identico si riguarda perciò come ripetuto negl'individui, e gl'individui sono così dallo spirito *numerati*. Ma donde viene in noi l'idea dell'*identità?*

§. 27. Noi diciamo, che l'esperienza c'insegna la similitudine degli oggetti della natura; e poniamo questa similitudine per base del generalizzare delle nostre idee. Ma che cosa è mai questa similitudine, che noi poniamo come un dato dell'esperienza? Essa è l'identità di una parte di un oggetto colla parte di

(1) Nel volgo forse avverrà così; ma nei sedicenti dotti io ne dubito grandemente; e se il dogma della spiritualità della anima non avesse tanta relazione agli alti destini dell'uomo, forse il materialismo ridotto a sistema non sorgeva, o almeno finiva come l'errore del Politeismo. Il volgo può credere che l'anima sia immortale, come infatti lo crede, e non aver la nozione della sua semplicità; ma un uomo che si spaccia per filosofo, in buona fede potrà restar nel suo errore e *necessariamente?*

un altro. Or quest' identità è certamente un rapporto. Coll' astrazione dirigo lo sguardo del mio spirito su di una parte dell'oggetto A e su d'una parte dell' oggetto B; e paragonando queste due parti dico: *A è in una parte lo stesso B.* Ora l' attributo *stesso* è un oggettivo metafisico: esso esprime un semplice rapporto, a cui non corrisponde alcun oggetto reale al di fuori dello spirito. Questo rapporto d'*identità* è dunque un elemento soggettivo necessario al generalizzare delle nostra idee.

I filosofi della scuola di *Locke* dicono, che le idee generali nascono dal paragone delle particolari; ma si può loro dimandare; donde nasce l'idea dell'identità? Questa domanda li getterebbe in un imbarazzo.

Non potrebbero rispondere, che questa idea nasca dal paragone degli oggetti identici, poichè non si può conoscere, che *A* sia identico con *B*, senza la nozione dell' identità. Questa nozione dee dunque precedere qualunque generalizzare; essa è una condizione acciocchè il generalizzare sia possibile; essa è dunque un elemento soggettivo. il quale acquista, nella combinazione co' dati dell' esperienza primitiva, un oggettività apparente. In forza di questa combinazione noi possiamo dire: l'esperienza c'insegna, che l'uomo vive in tutte e quattro le parti della terra.

La nozione della *diversità* è ancora un prodotto semplice della sintesi, un elemento soggettivo dell' esperienza comparata.

Locke scrive: « Si dirà forse, che un bambino ha » le idee d' *impossibilità* e d' *identità*, prima di aver » quelle del *bianco* o del *negro*, del *dolce*, o dell' *amaro*, e che dalla conoscenza del principio di contra» dizione conclude, che l' assenzio con cui si unge il » il capezzolo delle mammelle della sua nutrice, non » ha mica lo stesso gusto di quello, che egli era so» lito di sentire quando lattava? È forse la conoscenza » che egli ha, *che una cosa non può insieme essere e* » *non essere*, ciò che gli fa distinguere la sua nutrice

» da uno straniero, ed amar quella, ed evitar l'av-
» vicinamento di costui? O forse l'anima determina
» la sua condotta, e la determinazione de' suoi giu-
» dizj sopra idee, che essa non ha giammai avute?
» Questi vocaboli d'*impossibilità* e d'*identità* denotano
» due idee, che sono sì lontane di essere innate ed
» impresse naturalmente nell'anima nostra, che noi
» abbiamo bisogno, a mio credere, di una grande at-
» tenzione, per formarcele, come fa d'uopo, del no-
» stro intendimento (1).

Io convengo col filosofo illustre che ho citato, 1. che le idee dell'identità, e della diversità non sono nello spirito prima delle sensazioni; 2. che esse nell'ordine cronologico delle nostre conoscenze sono posteriori alle sensazioni, poichè le suppongono come una condizione indispensabile. Ma io pretendo, che derivano dal soggetto conoscitore non mica dalle sensazioni; che lo spirito non riceve dal di fuori questi elementi semplici ed essenziali delle sue conoscenze; ma che li ricava dal proprio essere; che essi sono un prodotto semplice della sua attività sintetica, che nella combinazione cogli elementi, oggettivi costituiscono la esperienza secondaria, scientifica, e comparata, come in altro luogo ampiamente spiegherò.

Un filosofo di buona fede dee confessarmi 1. che il bambino non può pronunziare nel suo spirito un giudizio su la distinzione della sua nutrice da uno straniero, senza avere la nozione della *diversità*. Ogni filosofo fa d'uopo, che confessi che lo spirito dee avere le nozioni del soggetto, e del predicato di un giudizio per poterlo formare. Ora l'atto intellettuale chiamato giudizio, su la distinzione della nutrice dallo straniero, può essere espresso da questa proposizione: *la nutrice è diversa dallo straniero*: la nozione della *diversità* entra dunque in tale giudizio. Lo spirito può avere idee diverse, senza paragonarle, ma quando le

(1) Sull'intendimento umano lib. 1. cap. 3. par. 3.

paragona e percepisce un rapporto di diversità fra di esse, è necessario, che abbia questa nozione di *diversità* (1). 2. Un filosofo di buona fede dee confessarmi ancora: che questa nozione, di cui parliamo, non viene dalle sensazioni; essa è un semplice rapporto, ed io ho mostrato, che i rapporti hanno il loro principio efficiente nell' attività sintetica dello spirito. « *Locke* stesso scrive: il primo e principale atto » dello spirito, allora che è affetto da qualche senti- » mento, o da qualche idea, si è di percepire le idee » che egli ha, ed in quanto le percepisce di vedere » ciò che ciascuna è in sè stessa, e perciò di per- » cepire ancora la loro differenza, e che l' una non » è mica l' altra. È questa una cosa tanto necessaria, » che senza ciò lo spirito non potrebbe nè conoscere, » nè immaginare, nè ragionare, nè avere assolutamente » alcun pensiere distinto. Io dico, che per questa ra- » gione lo spirito percepisce chiaramente, e di una » maniera infallibile, che ciascuna idea conviene con » sè stessa e che essa è ciò che è; e che al contrario » tutte le idee distinte non convengono fra di esse, » cioè che l' una non è l' altra: ciò che egli vede » senza pena, senza sforzo, senza fare alcuna dedu- » zione, e fin dalla prima veduta, per la potenza na- » turale, che ha di percepire e distinguere le cose (2). »

Questo luogo del filosofo inglese mi offre le seguenti riflessioni. Se il primo passo dello spirito, nel cammino della conoscenza, si è di vedere immediatamente l' identità di ciascuna idea con sè stessa, e la diversità di ciascuna idea con un' altra; lo spirito dee dunque, ne' suoi primi passi verso la conoscenza, possedere le nozioni dell' identità e della diversità, e queste nozioni si debbono riguardare come essenziali all' intendimento. Or donde nascono queste nozioni? Avere

(1) Dicendo *è necessario che abbia questa nozione* parrebbe che fosse antecedente al paragone, ed invece nasce dal paragone stesso, come l' A. dice in appresso.

(2) Op. cit. lib. IV. c. 1. par. 4.

una idea non è la stessa cosa del vederne l' identità con sè stessa, ed avere due idee diverse non è la stessa cosa del vederne la loro diversità. Per tale oggetto si richiede un atto di comparazione, in seguito del quale lo spirito percepisce l'identità, o la diversità. Queste due nozioni d'identità e di diversità son dunque il prodotto di una comparazione: esse non vengono dalle sensazioni, ma dall' attività sintetica dello spirito, la quale le aggiunge alle idee sensibili; esse sono due elementi semplici, e soggettivi delle nostre conoscenze. *Locke* non è dunque risalito all' origine di queste nozioni, e perciò non ne ha ben conosciuto la natura.

§. 28. Quando noi consideriamo o l'unità fisica del corpo, o l'unità sintetica del pensiere, relativamente ad uno degli elementi di questa unità, nasce in noi l' idea di *tutto* e quella di *parte*. Noi chiamiamo tutto l' insieme di questi elementi, e parte ciascuno di essi. E quando in un numero o in un corpo, considerato nella sua estensione, paragoniamo il tutto con una sua parte, percepiamo una relazione di diversità fra il tutto e la parte. Questa relazione di diversità unita a quella d' identità, produce l' idea di *maggiore* e di *minore*. Così considerando la diversità di grandezza fra un tutto, ed una parte di esso, nasce in noi l'idea di *disuguaglianza*. Quando consideriamo inoltre, che nell'idea del tutto si comprende anche l'idea di quella parte con cui lo paragoniamo, percependo l' identità di queste due idee, o sia l' uguaglianza di una parte con sè stessa riguardiamo il tutto come *maggiore* della parte, e la parte come *minore* del tutto: l'uguaglianza poi consiste nell' identità di due quantità.

Queste due idee soggettive d'identità e di diversità generano dunque tutti i rapporti della matematica.

Così per cagion d' esempio, quando io vedo, che cinque più tre è eguale ad otto, percepisco una relazione di identità fra l' insieme delle unità, che vi sono in cinque più tre, e l'insieme delle unità, che

si trovano in otto; ed in queste identità consiste qui l'*uguaglianza*. Quando poi paragono otto con tre, vedo fra questi due numeri una relazione di diversità fra l'insieme delle unità che si trovano in tre, e l'insieme delle unità che si trovano in otto, e vedo di più, che essendo otto uguale a cinque più tre, vi ha fra i due numeri cioè fra i cinque più tre, e tre, una relazione di diversità, ed insieme una relazione d'identità fra una parte del primo, la quale è tre, con tutto il secondo, il quale è lo stesso tre. La percezione della prima relazione mi fa pronunciare il giudizio: *cinque più tre non è uguale a tre*, o è *disuguale* di tre: la percezione di questa stessa relazione, unita alla percezione della seconda relazione d'identità, mi fa pronunciare i due seguenti giudizj. *Otto è maggiore di tre. Tre è minore di otto.*

§. 29. È necessario di non confondere l'identità logica, o soggettiva coll'*identità sostanziale*, o *oggettiva*. Questa seconda è ciò che fa dire, che una cosa è la *stessa*, e non un'altra. Egli sembra così, che *identità* ed *unità* non differiscano, se non che per un certo riguardo di tempo. Una cosa considerandosi in diversi tempi, ritrovandosi ciò che essa era, è allora detta la *stessa cosa*. Se voi la considerate senza differenza di tempo, voi la chiamerete semplicemente *una cosa*, poichè per rapporto allo stesso tempo, si dice ecco *una cosa*, e non già la *stessa cosa*.

L'*Io* o sia il nostro spirito, è lo stesso, malgrado la varietà delle modificazioni, che in esso si succedono. Così egli si mostra all'attenzione su di sè stesso. Ognuno di noi riflettendo su di sè stesso, può dire: *Io sono quel soggetto che avendo avuto l'esistenza in quel dato modo, ora sono in questo altro modo.* A qual cosa mai l'*Io* attribuisce insieme il *fu* e l'*è*? Alla modificazione passata? Non già, perchè essa fù, e non *è*; alla modificazione presente? neppure, perchè essa *è* e non fu. Egli dee dunque attribuirla al soggetto, al *me*, e dire: quell'*io* che fui in quel modo or sono

in questo altro. Chiameremo dunque lo *stesso* quel soggetto a cui può attribuirsi insieme, con tutta la verità, il *fu* e l'*è*.

Abbiamo veduto esser necessario, per l'esistenza della scienza, che l' *Io* di Newton, il quale trova il calcolo sublime sia quell'istesso *io*, il quale ha appreso la numerazione aritmetica. L' identità sostanziale, che alcuni chiamano *identità personale*, è dunque necessaria all' esistenza della scienza umana.

Abbiamo provato nella psicologia, che l' *Io* ha insieme la coscienza della propria sensazione, e del proprio essere, che è il soggetto di questa sensazione. Supponiamo che l'*io* provi una seconda sensazione diversa dalla prima, egli sentirà di aver cambiato, egli avrà il sentimento del *cambiamento*. Ma egli non può avere il sentimento della novità della sua situazione, senza aver quello della sua identità sostanziale. Supponiamo nel *me* una modificazione attuale, e chiamiamola per chiarezza *B*. Colla coscienza del *me*, alla modificazione *B* si associa inmantinenti la concezione del *me* colla antecedente modificazione *A*. Si avrà così la coscienza del *me* colla modificazione *B*, e la coscienza della concezione del *me* colla modificazione *A*. L' *Io* si offre dunque alla coscienza in due serie di percezione, e la percezione di esso è ripetuta. Perciò avrà luogo il riconoscimento di esso, come abbiamo spiegato nel §. 46. della psicologia. In questo riconoscimento del *me* consiste il sentimento dell' identità personale dello spirito, e del cambiamento accaduto in esso.

Allora che si decompone, e si ricompone, colla meditazione su di sè stesso questo sentimento interiore, si ha un giudizio nel rigore del termine. Così il sentimento del *me* colla modificazione *B* offre due percezioni interne, quella del *me* e quella della modificazione *B*. La concezione del *me* colla modificazione *A* offre ancora due percezioni interne, quella del *me*, e quella della modificazione *A*; ed il complesso di tutte queste quattro percezioni può essere decomposto, e ri-

composto dalla meditazione sul proprio essere. Allora che queste quattro percezioni sono unite, prima di essere separate, offrono il sentimento intero dell' identità del *me*, e del *me* cambiato, o del cambiamento; allora poi che son divise, ed indi riunite, offrono il giudizio: *Io che son B, cioè che sono in questo modo, son quell' istesso io che fui A, cioè che fui in quell' altro modo.*

La relazione fra la modificazione ed il soggetto essendo reale, segue, che l' identità sostanziale o personale, la quale consiste appunto nell' essere l' *io* il soggetto d' inerenza di più modificazioni successive, è oggettiva, non mica soggettiva.

§. 30. Noi non conosciamo l' identità sostanziale delle altre cose fuor di noi, le quali non sono continuamente presenti ai nostri sensi, che per mezzo della identità logica, purchè questa identità sostanziale non sia smentita da qualche circostanza. Per esempio, per quanto simili sieno due oggetti, noi li distinguiamo, se li percepiamo nello stesso tempo; ma se essi si presentano successivamente, noi siamo disposti a prenderli per lo stesso oggetto. Su l' identità logica, la quale può chiamarsi ancora *similitudine*, si appoggia un uomo, per accusare un ladro, che è in possesso del suo cavallo. Le testimonianze su l' identità di un individuo non hanno in generale un altro fondamento, quando questo individuo si presenta in diversi tempi.

Quando un individuo poi continua ad essere presente a' nostri sensi, vi concorrono altri motivi per giudicare della sua identità sostanziale. Questi motivi possono, io credo, ridursi a due. La persuasione cioè, che Dio, o la natura, non annienta, almeno in un modo visibile a noi, alcuna cosa di quelle che ha creato: La seconda, che Dio non fa de' continui miracoli, e che le leggi della natura sono costanti. Per dubitare che un uomo, il quale continua ad essere per due minuti primi alla mia presenza, non avesse una identità sostanziale, io sarei obbligato di supporre, che

l'uomo del primo minuto fosse stato o annientato da Dio o miracolosamente scomparso dalla mia presenza; e che in sua vece ne fosse stato posto un altro.

L'identità degli oggetti sensibili non è mai perfetta. I corpi, essendo composti di parti innumerevoli, che mille cause possono diminuire o accrescere. sono in una vicissitudine continua; quando queste alterazioni avvengono per gradi, si dice, che il corpo resta lo stesso: si dice, che l'arbore, che io vedo, è lo stesso di quello, che io ho piantato tre anni sono. Quando poi abbiamo motivo di credere che il corpo che si presenta a noi dopo qualche tempo ha un insieme di parti realmente distinte dalle parti del primo corpo, l'identità fra i due corpi non può essere che la similitudine. Ciò avviene in un fiume, che scorre, poichè l'acqua, che ho veduto tempo fa, non è la stessa sostanzialmente con quella, che vedo presentemente; e l'identità qui non è che la similitudine.

§. 31. Si domanda, se i numeri sono qualche cosa, che sussiste in sè, e fuori del nostro pensiere. Per risolvere la quistione non bisogna fare altra cosa, che distinguere i termini e le idee. Se s' intendono per numero gli esseri, che sussitono fuor di noi, ciascuno nella sua unità, e che danno l'occasione allo spirito di concepire un insieme di unità sotto una sola idea; in tal caso esiste qualche numero, indipendentemente dal pensiere e dal nostro spirito cioè a dire, che vi sono cose numerabili e differenti unità concepite da noi sotto di una sola idea. Se s' intende per *numero* quel pensiere del nostro spirito, che unisce in un'idea differenti unità; o pure intendesi la relazione logica di queste unità, in modo che la seconda unità suppone nello spirito l'idea della prima; e la terza l'idea della seconda; o pure intendesi la facoltà, che ha lo spirito di moltiplicare a suo piacere, e di combinare queste idee astratte di unità le une coll'altre, le une per rapporto alle altre, o le une separatamente dalle altre, senza riguardo ad alcuna cosa, che sia fuori

dello spirito; in tal caso il numero non è indipendente dal pensiere e dallo spirito; poichè allora esso ne è il puro esercizio. *L'esser numerate* è una denominazione estrinseca alle cose; la quale suppone una intelligenza, che le numera, e che vede il rapporto di un'unità ad un'altra, o a molte altre unità rapporto, che fa dare alle cose l'aggettivo metafisico di *secondo*, *terzo*, *quarto*, ec. considerando le unità l'una dopo l'altra; e che si chiama, *due*, *tre*, *quattro*, ec. considerando l'unità prese insieme nella loro totalità.

CAPO IV.

Analisi delle idee di sostanza, e di accidente, di causa, e di effetto.

§. 32. Vi ho mostrato nella psicologia, che il sentimento del *me* è il sentimento di un soggetto modificato; che il sentimento di questo soggetto è inseparabile da quello di ciascuna modificazione, e che noi l'abbiamo insieme con quella della prima sensazione. Vi ho mostrato ancora, che il sentimento di *un fuor di me* è il sentimento di qualche cosa, di un soggetto, che ci modifica, e ci desta alcune date sensazioni, e che il sentimento di questo soggetto esterno costituisce ciascuna sensazione.

Meditando su di noi stessi, distinguendo il *me* dalle modificazioni, dalle quali è affetto, l'analisi ci dà in risultamento la nozione del *soggetto io* (mi si permetta questa espressione) cioè del soggetto, che ha il sentimento di sè stesso, e della sua identità personale. Meditando sul sentimento di *un fuor di me*, separandolo dalle qualità relative, di cui lo rivestiamo, l'analisi ci darà in risultamento la nozione di *soggetto esterno*, cioè di un soggetto, privo della coscienza di sè stesso, e che modifica il soggetto-io, paragonando poi per mezzo della sintesi queste due nozioni di soggetto-io e di soggetto esterno, noi vi scovriamo, con un

nuovo atto di analisi, l'identico, cioè il *soggetto*: e questo ultimo risultamento dell'analisi è la nozione di *sostanza.*

Qui fa d'uopo eziandio di osservare, che la nozione del soggetto-io è su le prime individuale: noi percepiamo il *me* come individuo, cioè come affetto da alcune particolari modificazioni, e la nozione del soggetto esterno è anche particolare. In seguito queste due nozioni si generalizzano e divengono le nozioni generali del *me umano*, e del *fuor di me.*

Queste nozioni si trovano in tutte le lingue: la persona prima è la nozione individuale del soggetto-io, che parla, e che ha la coscienza del suo voler parlare. La persona seconda è una nozione individuale del soggetto-io a cui si parla, ed in cui non vi è la coscienza di quel voler parlare della persona prima. Queste nozioni di persona prima e di persona seconda, da principio individuali, divengono le nozioni generali della persona prima, e della persona seconda; cioè del soggetto-io, che ha la coscienza del voler parlare; e del soggetto-io, a cui si parla, ed in cui non vi è la coscienza del voler parlare. La persona terza è poi la nozione sia individuale, sia generale, del soggetto esterno.

§. 33. Se i filosofi fossero pazientemente risaliti all'origine della nozione di sostanza, non sarebbero nati tanti errori, che han desolato. e continuano a desolare l'impero della filosofia. Alcuni filosofi con *Locke* e con *Condillac* credono, che noi non abbiamo alcuna nozione della sostanza e che non sentiamo se non le qualità. Ma se la cosa è così, perchè questi filosofi pensano, che noi immaginiamo un sostegno alle qualità? Eglino non hanno spiegato l'origine di questa supposizione, che incessantemente si trova in tutti gli uomini. Se non abbiamo la nozione della sostanza, come si sarebbero inventati in tutte le lingue i nomi sostantivi ed aggettivi, che la suppongono? Se non abbiamo una nozione della sostanza, come pos-

siamo aver quella della qualità che è la sua correlativa? La riunione di molte qualità non forma mica una sostanza.

L' idea di sostanza è la stessa dell' idea di *essere*, che io spoglio di tutte le modificazioni, per considerarlo solamente come suscettibile di queste modificazioni. La sostanza dunque considerata precisamente in quanto sostanza, non è che un'idea astratta: perchè realmente nella natura sensibile non vi è alcuna sostanza senza modificazioni.

Le modificazioni della sostanza sono *modi di essere*, e non può esservi alcun modo di essere senza l' essere. Questi modi di essere si chiamano ancora *Qualità*, *modi*, *aggiunti*. *accidenti* (1) *attributi*.

§. 34. Le sostanze e le modificazioni convengono in ciò, che son cose sentite: io sento il *me*, e sento ugualmente l' atto con cui egli giudica, ragiona, vuole: io sento il soggetto incognito della penna, con cui scrivo, e sento ancora la solidità, che riguardo come una qualità di questo incognito soggetto.

Riguardando sotto questo punto di veduta le sostanze e le modificazioni, io le chiamo *esistenze*.

Esse convengono dunque in ciò, che tutte sono esistenze, o in altro vocabolo *realtà*.

Gli oggetti del sentimento sono dati allo spirito, egli non li produce, ma li vede. Quando lo spirito scovre una connessione necessaria fra l'esistenze, che sono oggetto del sentimento. ed altre cose, che il risultamento, della meditazione gli presenta, egli riguarda eziandio queste seconde cose come *esistenze*. Così scovrendo una connessione necessaria fra il *me* mutabile, ed uno spirito infinito creatore del *me* (connessione che sarà appresso stabilita) egli riguarderà necessariamente questo spirito supremo come una cosa *esistente*.

(1) L' etimologia di *accidente* viene da *accede*, per indicare che per esistere ha d' uopo di accostarsi, diciam così, ad una sostanza.

Abbiamo veduto, parlando dell' identità personale, che noi attribuiamo al *me* il *fu* e l' *è* insieme. Ciò vuol dire, che attribuiamo all'essere la *sussistenza*. Ma non possiamo attribuire alle modificazioni il *fu* e l'*è* insieme; ma o l' uno, o l'altro. Perciò riguardiamo le modificazioni come inerenti al soggetto.

Se i metafisici avessero fatto attenzione, che la *sussistenza* è un dato della nostra coscienza, come lo è la *inerenza*; e che le nozioni di sussistenza, e d'inerenza, son semplici, e perciò indefinibili; eglino non avrebbero riempiuto le loro pagine di tante illusioni. Non isdegnando di consultare la voce luminosa della coscienza, avrebbero detto: *Io sono un essere, e vi sono in me de' modi del mio essere.* L' essere ed il modo di essere son dunque due dati, che l' analisi del sentimento del *me* mi offre incessantemente. Ciò vale quanto dire: due esistenze mi dà l'analisi di cui parliamo, l' *esistenza sussistente*, *e l' esistenza inerente.*

Le nozioni di esistenza, sussistenza, inerenza, son semplici, e perciò non definibili.

§. 35. Alcuni filosofi dicono, che la modificazione non è altra cosa, che la sostanza stessa esistente in un dato modo. Questa maniera di parlare è assurda. Se il modo fosse la cosa modificata, esso sarebbe insieme la sostanza ed il modo. L'analisi stessa della espressione *cosa modificata* fa vedere, che non si può identificare il modo colla sostanza: cosa modificata significa una cosa, in cui vi è una modificazione. La modificazione è dunque una realtà: essa non è mica un essere, ma un modo di essere. I miei voleri non sono certamente un nulla; essi son cose reali, esse son modi del mio essere, e perciò sono inerenti al *me*, e lo modificano.

Concludiamo: 1. noi abbiamo una nozione della sostanza: 2. questa nozione è oggettiva e reale, e deriva dalla meditazione su i sentimenti: 3. le nozioni di esistenza, di sussistenza, ed inerenza, che risultano dall'analisi della nozione della sostanza, son semplici, e non si possono definire.

§. 36. L'ignoranza dell'essenze reali degli esseri, unita alla curiosità naturale all'uomo, fa sì, che i filosofi non trovano un limite alle loro quistioni. La sostanza sebbene provi diverse modificazioni successive, rimane invariabilmente la stessa. Vi ha dunque nella sostanza qualche cosa di costante, e delle cose passeggiere, che incominciano in essa, e cessano in seguito. Ora si può domandare: Questa cosa costante è ella la sola esistenza sussistente, o pure un insieme dell' esistenza sussistente e dell'esistenza inerente? Ecco una quistione. Se ne può fare un' altra: la sostanza sola senza alcuna modificazione sia costante, sia variabile, può essa esistere? Vale a dire: può darsi un' esistenza sussistente, senza una esistenza inerente?

Il P. *Buffier* risponde così alla prima quistione.

Si domanda, se una sostanza è la sua modificazione possono scambievolmente essere l' una senza dell'altra. Se la modificazione non entra affatto nella natura della cosa, e che essa non le è affatto essenziale, questa sostanza può stare senza la sua modificazione. Così un globo modificato attualmente dal moto, può trovarsi e si troverà ben presto senza moto; perchè il globo è costituito essenzialmente globo e riguardato per tale indipendentemente dal moto: ciò che si può chiamare *modificazione accidentale o accidente*. Se al contrario la modificazione che io ho nel pensiere fa parte di ciò che è essenziale alla cosa; una tal cosa non potrebb' essere senza questa modificazione: così, il fuoco non potrebb' essere senza la modificazione del moto; perchè essenzialmente, nel suo stato naturale, il fuoco non consiste, che in parti di materia in moto; e queste modificazioni possono chiamarsi *essenziali* (1). Ma parmi, che sia possibile, che ciò che vi è di costante nelle cose sia la sola esistenza sussistente.

(1) Trattato delle prime verità. part. II. cap. XXII.

Esamineremo la seconda quistione allora che tratteremo dell' Assoluto.

§. 37. Ma abbiam noi l'idea di *causa*, e com'ella ci viene? Abbiamo detto nel §. antecedente, che quando lo spirito scovre una connessione fra l'esistenze che sono oggetto del sentimento, e l'oggetto di una nozione, che è il risultamento della meditazione su quest' esistenze, egli pone questo ultimo oggetto fra l' esistenze. Ma abbiam noi l' idea della *connessione*, e può essa trarre la sua origine dai sentimenti? Ecco, giovanetti, una ricerca molto importante.

Davide Hume filosofo inglese ha negato, che noi abbiamo l' idea della connessione fra due cose. Tutti gli avvenimenti della natura, ha egli detto, ci si mostrano in congiunzione, non mica in connessione. Se un corpo in moto ne incontra un altro in riposo, questo secondo si muoverà ancora: ora qui non vediamo, dice il filosofo citato, altra cosa, se non che due fatti l' uno al seguito dell' altro: il moto del primo corpo, che tocca il secondo, seguìto dal moto del secondo. Ma fra il moto del primo, e quello del secondo, non vi scorgiamo alcuna connessione necessaria. Io vedo, per esempio, sopra un biliardo una palla che si muove in linea diritta, per andare ad urtarne un' altra che è in quiete: io voglio ancora supporre, che mi venga accidentalmente allo spirito, che l' effetto del contatto o dell' impulso sarà un moto prodotto nella seconda palla; io domando, dice *Hume*, se non avessi potuto collo stesso diritto concepire molti altri avvenimenti totalmente differenti, che avrebbero potuto risultare da questo impulso? Non poteano forse ambedue le palle restare in una assoluta quiete? Non poteva la prima ritornare in linea retta com' era venuta? Non poteva riflettersi seguendo una qualunque altra direzione? Codeste supposizioni nulla hanno di assurdo, nè d' inconcepibile; perchè dunque adotteremo noi l'una in preferenza delle altre? Che si argomenti *a priori* cioè

indipendentemente dall' esperienza tanto quanto si vorrà, non si giungerà mai allo stato di rendere ragione di una simile preferenza. Una pietra, o un pezzo di metallo è sostenuto in aria, toglietegli il suo sostegno cadrà. Ma a considerare la cosa *a priori*, che cosa troviamo noi nella situazione della pietra, che possa farci nascere la nozione d' *in basso*, piuttosto che quella d'*in alto*, o di tutt'altra direzione? Si conclude da queste osservazioni, che l' idea di connessione necessaria fra due cose non può derivarsi dalle nostre esterne sensazioni (1).

Dopo d' aver veduto, continua *Hume*, che le azioni degli oggetti i quali colpiscono i sensi, non ci danno questa idea di connessione necessaria, esaminiamo, se essa ci può pervenire meditando su le operazioni dell'anima; non è necessario, si dirà, che un atto di volontà, per muovere i nostri membri, o per eccitare una nuova idea del nostro spirito: l'intima coscienza ci attesta questa efficacia della volontà: da ciò deriva l' idea di connessione: noi troviamo di fatto siffatta connessione fra gli atti della nostra volontà ed alcuni moti del nostro corpo; ed egualmente la troviamo fra gli atti della volontà, ed alcuni pensieri del nostro spirito. Ma qui, replica il nostro filosofo, si conclude malissimo; queste osservazioni ci manifestano solamente, che gli atti della volontà sono seguiti da alcuni moti delle nostre membra; vediamo dunque ancora qui degli avvenimenti, che sono l' uno al seguito dell'altro, e che sono perciò congiunti, non mica connessi, vale a dire che lo

(1) Si veda la relazione di *Anselmo Feuerbak* sopra *Gaspero Hauser*, trovato il 28 Maggio 1828 per le vie di Norimberga, in uno stato simile a quello di un fanciullo di pochi mesi, sebbene avesse 17 anni. Se il fatto è vero mostrerebbe tra molte altre cose importanti, che relativamente alla nozione di causa e di effetto era colui qual suppone Hume che debba essere chi per una ripetuta esperienza non ha ancora appreso ciò che deve succedere, poste alcune condizioni, posti alcuni oggetti in *congiunzione* ec.

spirito non iscovre fra di essi un legame necessario, in modo, che posto l'uno non si vegga una contradizione nel non seguimento dell'altro: lo stesso dee dirsi riguardo all'influenza della nostra volontà sui nostri pensieri: noi non vediamo qui altra cosa dice *Hume*, che un fatto al seguito di un altro fatto: io voglio meditare su di una proposizione di geometria; tosto una serie di pensieri segue questo atto della mia volontà; ma fra questo atto, ed i pensieri che seguono, io non vi trovo alcun legame necessario in modo, che indipendentemente dall'esperienza, io possa conoscere *a priori* l'uno tosto che conosco l'altro: i fatti sono dunque qui ancora in congiunzione non mica in connessione.

§. 38. *Hume* ha omesso l'osservazione di alcuni fatti importanti, i quali gli avrebbero scoverto il suo errore.

La sensazione si mostra alla coscienza come distinta dall'essere che sente, e dall'oggetto sentito, e come necessariamente legata a tutti e due. Se la sensazione è un modo dell'essere, ella racchiude nella sua nozione una connessione coll'essere; se essa è un sentire, è legata coll'oggetto sentito. Nel sentimento del *me*, che sente un *fuor di me*, si trova dunque la connessione fra due esistenze, cioè 1. fra il soggetto e la modificazione: 2. fra la sensazione, e l'oggetto sentito.

Inoltre lo spirito nel raziocinio percepisce una connessione fra l'illazione e le premesse: senza questa percezione egli non direbbe *dunque*; nel sentimento dell'azione dello spirito che dice *dunque* nel raziocinio, si può ancora trovare l'origine dell'idea della connessione. Nella logica pura vi feci vedere, che non possono esservi raziocinj empirici e che tutti i raziocinj debbono essere o *puri*, o *misti*: la ragione di ciò si è, che vi dee essere la connessione fra l'illazione e le premesse; poichè senza di ciò non vi sarebbe raziocinio. Nel fatto complesso del raziocinio

noi troviamo dunque due fatti, non solamente in congiunzione, ma ancora in connessione: questi due fatti sono le premesse e l'illazione, le conoscenze primitive, e le conoscenze dedotte. Il sentimento del raziocinio è dunque sufficiente a somministrarci l'idea di una connessione necessaria fra due fatti della natura. Leggete il §. 53. della logica pura. Io dissi connessione necessaria: ma questo aggiunto di necessaria si potrebbe riguardare come superfluo, poichè i fatti sono in connessione sempre che non si può ammettere l'uno senz'ammetter l'altro; altrimenti sarebbero solamente in congiunzione. In rigore tutte le conoscenze necessarie ci offrono de' fatti in connessione.

Il sentimento del *me* che ragiona, o che deduce una conoscenza da altre conoscenze è il sentimento del *me*, che fa esistere in lui una conoscenza, cioè una modificazione. Similmente il sentimento di un *fuor di me* è il sentimento di un soggetto incognito, che mi modifica, cioè che fa esistere in me una sensazione. la quale è una mia maniera di essere. Gli oggetti di questi due sentimenti convengono in ciò che ciascuno è un soggetto, il quale fa esistere una modificazione. A quel soggetto che fa esistere qualche cosa io do il nome di *causa efficiente*. Ciò che la causa efficiente fa esistere si chiama *effetto*. Concludiamo dunque contro di *Hune* 1. che noi abbiamo l'idea della connessione fra due cose: 2. che abbiamo l'idea della causa efficiente: 3. che tali idee traggono l'origine da' sentimenti.

Quest' analisi vi fa conoscere, che vi ha una connessione fra la causa efficiente, e l'effetto. *Hume* il quale nega che noi abbiamo l'idea di connessione, nega ugualmente che noi abbiamo un' idea della causa efficiente: egli definisce la causa in due modi 1. *la causa è un oggetto totalmente seguito da un altro oggetto, che tutti gli oggetti simili al primo sono seguiti da altri oggetti simili al secondo.* Noi diciamo che il

moto di una palla che incontra un' altra in riposo è la causa del moto di questa seconda perchè un moto simile in un' altra palla simile urtante è seguito da un moto simile in un' altra palla simile urtata. Noi diciamo che il fuoco, il quale ci riscalda, è la causa del sentimento del calore, che in noi si desta perchè la presenza di un' altro corpo simile a questo che noi chiamiamo *fuoco*, è seguita da un sentimento simile a quello che noi diciamo *calore*: 2. la veduta di una causa risveglia nell' anima l' idea dell' effetto, perciò la causa, dice *Hume* può definirsi così: *Un oggetto talmente seguito da un altr' oggetto, che la presenza del primo fa sempre pensare al secondo.* La caduta di un vaso di vetro su di un corpo duro è la causa della rottura del vaso, perchè l' idea della caduta di questo vaso è associata a quella della sua rottura, e la presenza del primo fatto fa sempre pensare al secondo. In queste definizioni il filosofo inglese prescinde dalla connessione fra la causa e l'effetto, condizione essenziale alla nozione della causa efficiente: egli ne prescinde perchè ha creduto impossibile il cavarne l' idea da' sentimenti. Noi abbiamo fatto vedere la falsità di questo pensamento, e perciò siamo nel diritto di rigettare l' idea della causa, che questo filosofo ci presenta.

§. 39. Nell' esame dell' influenza della volontà su la nostra facoltà di conoscere, e sul nostro corpo, *Hume* ha tralasciato una distinzione importante, la quale sola avrebbe potuto distruggere il suo errore. Fa d' uopo distinguere due specie di atti: alcuni son chiamati *atti eliciti*, altri *atti comandati*: i primi sono i voleri dell' anima, i secondi sono i cambiamenti che avvengono o nell' anima stessa o fuor di lei, in seguito di questi voleri. Quando cammino è necessario, che vi sia nel mio spirito l' atto di voler camminare, ed è ancora necessario, che questo atto sia seguito dal moto del camminare: il voler camminare è un *atto elicito*, il camminare è un *atto comandato.*

Vi sono due specie di atti comandati: la prima comprende tutti quei pensieri, che si chiamano volontarj e che cominciano, continuano o cessano, secondo il nostro volere, cioè in seguito dello stesso; la seconda comprende tutti quei moti del nostro corpo, che si chiamano eziandio volontarj, e che cominciano, continuano, o cessano, in seguito de' nostri voleri. Si riguardano pure come atti comandati tutti i moti, che avvengono ne' corpi esterni, in seguito di certi moti volontarj nel nostro corpo; così quando io spingo in alto un sasso, questo moto del sasso avviene in seguito di un certo moto della mia mano; e questo moto della mia mano avviene in seguito del mio volere. Ne' nostri voleri fa d' uopo distinguere gli atti del volere dagli *oggetti voluti*: gli atti del volere sono gli *atti eliciti*, gli eggetti voluti sono gli *atti comandati*. Premessa questa importante distinzione io concedo ad *Hume*, che noi non vediamo alcuna connessione necessaria fra gli atti eliciti, e gli atti comandati; ma che in ciò scorgiamo solamente de' fatti al seguito di altri fatti. Noi non iscorgiamo mica la necessità, che al volere alcuni pensieri nel nostro spirito questi pensieri debbano seguirne; nè che al volere alcuni moti nel nostrò corpo, questi moti debbano seguirne, noi osserviamo solamente che ciò avviene, ma non già che è necessario che avvenga. Ma *Hume* confessa, che i voleri sono atti dell'animo; perchè la coscienza come tali li sente; ora il sentire degli atti è sentire un agente, e un sentire un principio attivo, che li produce. La coscienza o per dir meglio la meditazione su di ciò, che ci presenta la coscienza, ci dà dunque la nozione di *causa efficiente*, *di principio attivo*, *di agente*; denominazioni tutte, che mi sembrano denotare la stessa cosa: ed il sistema di *Hume* su la causalità è distrutto. Ma come lo spirito produce il volere? ciò è incomprensibile per noi. È questo un fatto primitivo ed inesplicabile, perchè ignoriamo la essenza dello spirito; e non sappiamo determinata-

mente in che cosa consista la natura di questo principio del volere: noi non ne abbiamo, che una nozione indeterminata, che determiniamo non già considerandola in sè stessa, ma ne' suoi effetti, che sono i voleri. Ma sebbene non vediamo nella nozione dei nostri voleri la loro efficacia, questa efficacia, come mostreremo in altro luogo, ci vien mostrata dall' esperienza interna,

§. 40. Alcuni filosofi ammettendo, che noi abbiamo una nozione della causa efficiente, e riconoscendo Dio qual causa efficiente dell' universo, non ammettono cause efficienti nella natura, e distinguendo perciò la causa efficiente, o metafisica dalla causa fisica, adottano per questa ultima le due definizioni di *Hume*, che abbiamo rapportato.

L' anima è distinta dal corpo; ella è una sostanza spirituale; intanto ad alcuni atti della sua volontà corrispondono costantemente alcuni moti nel suo corpo; e ad alcuni moti nel suo corpo corrispondono costantemente alcune date sensazioni nell' anima. Così io voglio muovere il mio braccio, ed il mio braccio finchè sarà nello stato di sanità, e non impedito da una causa esterna, si muoverà costantemente secondo il volere dell' anima: i corpi esterni producono alcuni moti su i nostri organi sensorj, questi moti si trasmettono al cervello, ed a tali moti nel cervello corrispondono alcune date sensazioni. A questa corrispondenza degli atti della volontà co' moti del corpo, e de' moti del corpo colle sensazioni nello spirito, si dà il nome di *commercio*. Vi ha dunque un commercio fra lo spirito ed il corpo.

Ma seguono i filosofi de'quali esponiamo l'opinione, che cosa mai hanno di simile i voleri dell' anima coi moti del corpo ed i moti del corpo colle sensazioni dell' anima? Qual rapporto possiamo noi concepire tra fatti di natura cotanto diversa ed opposta? Noi siamo quì obbligati a non riconoscere fra tali fatti alcuna connessione possibile; lo spirito non può dunque es-

sere, concludono questi filosofi, la causa efficiente di alcun moto nel corpo; nè il corpo la causa efficiente di alcuna sensazione nello spirito. Intanto siam obbligati di ammettere una corrispondenza costante fra certe modificazioni dello spirito, e certe modificazioni del corpo, il che vale quanto dire, un commercio fra lo spirito ed il corpo: or come spiegare un tal commercio? Iddio, dicono questi filosofi, all'occasione dei voleri dello spirito produce certi dati moti nel corpo, ed all'occasione di certi moti nel corpo produce certe sensazioni nello spirito: questo modo di spiegare il commercio fra lo spirito ed il corpo, e che si attribuisce a ***Malebranche***, si chiama il ***sistema delle cause occasionali***; perchè, secondo questo sistema, le modificazioni dello spirito sono solamente la occasione di alcune modificazioni nel corpo, ed alcune modificazioni nel corpo solamente le occasioni di alcune modificazioni nello spirito. ***Malebranche*** ha reso generale il suo sistema delle cause occasionali: egli ha rigettato le cause efficienti meccaniche: se il corpo *A* urta il corpo *B*, e questo secondo si muove, il filosofo citato insegna, che il corpo *A* non dee esser mica riguardato come la causa efficiente del moto di *B*; ma che Dio il quale muove *A*, all'occasione del moto di *A*, muove àncora *B*, secondo certe leggi generali che il supremo motore ha stabilito nella sua sapienza. Così, secondo, questo sistema, il moto del corpo *A*, che urta il corpo *B*, è solamente l'occasione del moto, che Dio produce in *B*.

Altri filosofi spiegano altrimenti il commercio fra lo spirito ed il corpo, e per dir la cosa altrimenti fra il *me* e la natura. Le modificazioni dello spirito, eglino dicono, non sono in connessione colle modificazioni del corpo; ma le modificazioni dello spirito attuali dipendono dalle modificazioni dello spirito antecedenti: similmente le modificazioni attuali del corpo dipendono dalle modificazioni antecedenti. Ciò si esprime da questi filosofi dicendo, che lo stato presente dello

spirito ha la sua ragion sufficiente nello stato antecedente, e lo stato presente contiene la ragion sufficiente dello stato che segue: i fatti della natura sono qui in connessione; ma questa connessione esiste tra fatti analoghi dello stesso soggetto. Vi ha una connessione fra le modificazioni dello spirito, e ve ne ha una fra quelle del corpo, ma non ve ne ha alcuna fra quelle dello spirito e quelle del corpo. Intanto si tratta per lo appunto di spiegare questa corrispondenza, che si vede costantemente fra le modificazioni dello spirito e quelle del corpo, in modo che ai voleri dell'uno corrispondano i moti nell'altro, ed ai moti nell' altro corrispondano le sensazioni nel primo. Per ispiegarlo i filosofi, de' quali parliamo, ricorrono alla preordinazione di Dio. Dio, dice *Leibtniz*, autore di questo sistema, creò nel principio del mondo infiniti spiriti, ed infinite macchinette umane: in ciascuno spirito pose una forza rappresentatrice dell'universo, la quale ordinatamente sviluppandosi rappresenta successivamente in diversi modi tutto l'universo, e ciascuna sua modificazione, non diversamente da ciò, che farebbe un grandissimo specchio, innanzi al quale questo mondo si avvolgesse con passo ordinato e costante: ciascuno stato dello spirito nasce dall' antecedente. Similmente impresse in ogni macchinetta una forza motrice, pel cui sviluppo viene il corpo nostro a fare tutto quello che si vede fare agli uomini, in modo che lo stato attuale del corpo dipende dallo stato antecedente. Sceglie poi Dio fra i corpi e gli spiriti quelli che van di concerto, e gli unisce: cioè unisce quello spirito, i cui voleri hanno per oggetto alcuni dati moti, e quel corpo, che fa per la sua costruzione i moti corrispondenti a tali voleri, e i moti corrispondenti alle sensazioni. Lo spirito non agisce su questo nostro corpo, nè il corpo su lo spirito. Se fossero disgiunti farebbero quel medesimo che fanno ora uniti in forza della loro natura, perchè son due *automi*, i quali si modificano per intrinseco principio. *Leibnitz* chiama questo suo sistema *armonia prestabilita*.

Il comune degli uomini e de'filosofi spiega il commercio fra lo spirito ed il corpo per una influenza fisica dell' uno su l' altro, e dell' altro su l' uno. Lo spirito, secondo questa opinione, agisce sul corpo ed il corpo su lo spirito: il primo muove il corpo per mezzo della sua volontà, ed è in questo modo la causa efficiente di quei moti, che chiamansi volontarj: il secondo modifica lo spirito facendo in lui quelle impressioni che chiamansi sensazioni: questo è il sistema dell'*influsso fisico*, e della casualità reciproca.

Non è questo il luogo d'intraprender l'esame degli esposti sistemi. Debbo solamente avvertirvi che queste diverse opinioni niente detraggono alle spiegazioni che abbiam dato delle idee di connessione, e di causa efficiente. Tanto nel sistema delle cause occasionali, che in quello della armonia prestabilita. si suppone la relazione di causalità, e la realtà della causa efficiente. La corrispondenza dei moti del corpo coi pensieri dello spirito si riguarda come un effetto della divina volontà.

§. 41. La causa efficiente è un agente; ed un agente si riguarda dallo spirito come un essere; intanto il signor *Cousin* distingue la causa efficiente dall'essere, o sia dalla sostanza. Egli conviene, che l' *Io* si mostra alla coscienza di sè stesso, come una causa efficiente de' suoi voleri; ma nega, che l'*Io* sia una sostanza. Questa dottrina è assurda.

È incontrastabile, che i miei voleri mi appartengono: e son cose interne a me. Ma ciò vuol dire, che essi mi modificano, o sia che modificano il *me* agente. Ciò è lo stesso che dire, che i miei voleri sono modi del *me*; e che, in conseguenza, l' *Io* è il soggetto di inerenza de' miei voleri. Ciò vale ancora quanto dire, che l' *Io* è una sostanza. La nozione di agente, o di causa efficiente, non è mica una nozione relativa ad un soggetto d' inerenza: essa è dunque la nozione di una sostanza. *Ogni causa efficiente è dunque una sostanza.*

La nozione di *forza* è la nozione di una causa ef-

ficiente; poichè il vocabolo *forza*, non può presentare altra nozione, che quella di un principio di azione, cioè di un agente: ed un agente, come abbiamo or ora veduto, è una sostanza.

Alcuni metafisici dicono, che le sostanze son dotate di una forza: questo linguaggio presenta un assurdo, perchè esso fa intendere, che una sostanza sia la forma di un'altra sostanza. Per parlare con maggior precisione, bisogna dire che *ogni forza è una sostanza.*

§. 42. Le nozioni di *azione*, di *passione*, di *agente*, di *paziente*, sono idee essenziali all'intendimento umano; e si trovano espresse in tutte le lingue.

I metafisici han creduto di definire l'azione così: *l'azione è un modo dell'essere, che deriva, o la ragion sufficiente nell'essere stesso, di cui è modo.* Eglino han definito la *passione* in quest'altra maniera: *la passione è un modo di essere* che *deriva*, o ha *la ragione sufficiente in un essere diverso dà quello, di cui è modo.*

Io osservo, che queste definizioni non ci fanno conoscere la natura dell'azione. Se noi chiamiamo *azioni* i nostri voleri, siccome questi sono effetti, siam obbligati a riguardarli come prodotti dall'azione di una causa: ed allora avremo azione di azione, e così all'infinito, senza sapere dove arrestarci: poichè saremo sempre obbligati di assegnare la causa di questo modo, e di questo effetto, che chiamiamo azione. Io credo, che sarebbe un parlare più preciso il distinguere l'*atto* dall'azione che fa esistere l'*atto*: e riguardare la *azione*, o l'*efficienza* dell'agente come una nozione semplice ed indefinibile. Così direbbesi che i miei voleri sono gli atti, che derivano dall'*efficienza* del *me*. Questa dottrina si trova ampiamente sviluppata nelle mie lezioni di metafisica.

§. 43. La scuola *di Leibnizio* chiama *Ragion sufficiente ciò, da cui si intende, perchè una cosa è piuttosto che non è; e perchè è tale piuttosto che un' altra.*

Essa insegna, *che niente esiste, o avviene, senza una*

ragion sufficiente; e chiama questa proposizione *il principio della ragion sufficiente.*

Insegna inoltre questa scuola, *che nell' analisi di ciascuna verità contingente si giunge subito al principio della ragion sufficiente.* Se chiedete, dice Storchenau, perchè son vere le seguenti proposizioni: Il mondo esiste: Cajo è erudito, ammalato, sano: Un globo di piombo posto nell'acqua scende al fondo: Le laminette di piombo vanno a galla su l'acqua: ed altre simili: sempre e subito ritrovate, che vi è qualche cosa, la quale fa sì, che al mondo conviene l'esistenza, a Cajo l'erudizione, il morbo, la sanità ec.

L' autore citato pone inoltre le seguenti proprosizioni: *Ogni verità contingente si dimostra per mezzo del principio della ragion sufficiente. Il principio della ragion sufficiente è il primo principio di tutte le verità contingenti.* Poichè siccome ogni verità contingente, dice l' autore citato, si risolve in ultima analisi nel principio della ragion sufficiente: segue, che convertendo l'analisi in sintesi, ogni verità contingente può dimostrarsi per mezzo del principio della ragion sufficiente (1).

§. 44. Facciamo su l' esposta dottrina alcune osservazioni, per evitare gli equivoci e gli errori. Vi sono alcune verità primitive di fatto o contingenti; se esse son primitive, non possono essere dedotte, e perciò sono indimostrabili. La proposizione dunque che tutte le verità contingenti si possono dimostrare pel principio della ragion sufficiente, è evidentemente falsa.

Le verità primitive contingenti, ci son date dall'esperienza immediata; ma se la nostra conoscenza su l'esistenza delle cose, non fosse poggiata, che su la sola esperienza immediata. ella sarebbe molto limitata: ella non oltrepasserebbe la circonferenza delle nostre passate e presenti modificazioni. Si cerca dunque di sapere: possiamo noi da un' esistenza, ch' è l' oggetto

(1) Storchenau ontolog. Cap. 2.

immediato dell' esperienza, venire in cognizione di un'altra esistenza, che sotto l'esperienza non cade?

§. 45. « I raziocinj, osserva il signor *Hume*, che » noi formiamo sulle cose di fatto, sembrano avere » tutti per fondamento la relazione, che ha luogo fra » le cause e gli effetti. Ella è in effetto la sola che » possa trasportarci al di là dell' evidenza, che ac- » compagna i sensi e la memoria. Domandate ad un » uomo perchè egli crede un fatto, che passa in luo- » ghi ove egli non è, per esempio, che il suo amico » soggiorni alla campagna, o che viaggi in Francia, » egli vi darà per ragione un altro fatto; allegherà » una lettera, che ha ricevuto da lui, delle risoluzioni, » che gli ha veduto prendere, delle promesse, che » gli ha inteso fare. Io trovo in un' isola deserta un » orologio, o qualche altra opera di meccanica, subito » concludo che quest' isola è stata scoverta pria che » io vi approdassi. Tutti gli altri raziocinj, che con- » cernono de' fatti, sono della stessa natura, vi si sup- » pone tuttora un legame fra il fatto presente, e quello » che se ne deduce per modo di conseguenza. Se non » vi fosse del legame, tutte le nostre deduzioni sa- » rebbero precarie. Perchè una voce articolata, ed » un discorso ragionevole inteso in un luogo tene- » broso mi assicurano eglino della presenza di un uo- » mo? Ciò avviene, perchè questi sono degli atti at- » taccati all' organizzazione umana. Fate l' analisi di » tutti i raziocinj di questa specie, voi li troverete » tutti poggiati su la relazione, che sussiste fra le » cause e gli effetti; questa relazione si presenterà » sempre o prossima o lontana, o diretta o collate- » rale. Così il calore e la luce sono effetti collaterali » del fuoco, e si può legittimamente inferire l' esi- » stenza dell' uno dall' esistenza dell' altro (1) ».

Fin qui l' autore ragiona esattamente. Se di fatto fra due esistenze non vi fosse alcun rapporto, noi

(1) Hume loc. cit.

non potremo giammai, da una esistenza manifestataci dall' esperienza, venire in cognizione dell' altra esistenza, che l' esperienza non ci manifesta. Or questo rapporto non può consistere che nell' essere le due esistenze, o l' una causa dell'altra, o tutte e due effetti collaterali di una stessa causa. Togliete questa scambievole, o comune dipendenza fra le due esistenze, vi sarà impossibile di conoscer l' una per mezzo dell' altra, e sarete limitato nelle vostre conoscenze al piccolo circuito delle vostre esperienze.

Vi sono dunque degli effetti nella natura, che essendoci presentati dall' esperienza ci menano a scovrire delle verità contingenti, le quali esprimono certi fatti che sono le cause de'dati effetti. Ma sarebbe un errore il credere che di tutti gli effetti noi possiam conoscere le cause naturali, e quindi ciò maggiormente conferma esser falso, che tutte le verità contingenti si possano in ultima analisi risolvere nel principio della ragion sufficiente; e che ancora per mezzo di questo principio si possano dimostrare.

§. 46. Il modo in cui è espresso il principio della ragion sufficiente ha dato motivo ad alcuni errori dei metafisici, de' quali errori parleremo in appresso.

Il principio contiene, che di ogni cosa esistente si dee cercare la ragion sufficiente; quindi essendo Dio una cosa esistente i matafisici della stessa scuola han detto che vi è la ragion sufficiente dell' esistenza di Dio; ma siccome nulla vi è di esistente prima di Dio, i metafisici sono stati obbligati a riporre la ragion sufficiente dell' esistenza di Dio nella possibilità intrinseca di essa: e così per una assurdità manifesta han fatto derivare l' esistenza da ciò che non è esistente. Il principio doveva dunque esprimersi a questo altro modo: *nulla incomincia ad esistere senza una causa che lo faccia esistere*, o sia: *non vi è effetto senza una causa*. Verità ricevuta da tutti gli uomini e da tutti i filosofi. Inoltre non si doveva dire che la ragion sufficiente è ciò donde si può intendere, perchè una

cosa avvenga. Ma si doveva dire che è ciò che fa che la cosa avvenga; poichè l' umano intendimento sebbene conosca la causa di alcuni effetti, pure è incomprensibile per lui il modo con cui la causa produce gli effetti.

CAPO V.

Delle idee del tempo e dello spazio.

§. 47. È certo, che noi abbiamo l' idea della durata. Or quale è l'origine di questa idea? *Locke* pretende, che essa ci viene dall' idea della successione delle nostre interne modificazioni, e che questa idea di successione ci viene dalla riflessione sul nostro *me*. La riflessione, dice questo filosofo, che noi facciamo sulla serie delle differenti idee, che compariscono l'una dopo l' altra nel nostro spirito, ci dà l'idea della successione, e noi chiamiamo *durata* la distanza da due parti quali che sieno di questa successione. Per meglio comprendere ciò, chiamiamo la distanza di un'idea alla prima, che le succede, un elemento della durata, alla seconda due elementi, e così di seguito.

§. 48. *Reid* fa la seguente obbiezione contro di questa dottrina di *Locke*. Se dieci di questi elementi costituiscono o compongono una durata, un solo elemento è ancora una durata, altrimenti la durata sarebbe composta di parti, che non avrebbero la durata, il che è impossibile. Ora egli non vi ha alcuna successione d' idee in questi elementi; poichè essi sono gl' intervalli che separano le idee successive; ed intanto questi elementi hanno della durata; è dunque evidente, che l'idea di durata è indipendente da quella della successione.

Si aggiunga a ciò; che per poter aver l'idea della successione fra due modificazioni, che per chiarezza chiamo *A* e *B*, è necessario di riguardar la modificazione *B*, come posteriore alla modificazione *A*; ora

non può la modificazione *B* riguardarsi come seconda relativamente alla modificazione *A*, se questa non si riferisce ad un istante di tempo antecedente a quello a cui si riferisce la modificazione *B*; l'idea del tempo, o della durata, è dunque una condizione necessaria, per esser possibile l' esperienza della successione delle modificazioni, che hanno luogo in noi. Lungi dunque da poter derivare l'idea del tempo dalla successione delle nostre modificazioni, una tal successione non può sperimentarsi, senza l'idea del tempo o della durata. L'idea della durata sembra, in conseguenza, un' idea, che non può derivare immediatamente dall' esperienza.

L' idea dello spazio ha delle similitudini con quella del tempo: e dobbiamo paragonarle insieme.

§. 49. L' idea della estensione è un'idea più semplice dell' idea generale del corpo. Il corpo, secondo ch' abbiamo detto nel §. 17. è una estensione figurata. solida, impenetrabile, divisibile, mobile, e capace di ricevere oltre del moto suo proprio e naturale, altri moti dal di fuori. Ora se lo spirito prescinde dalla figura, dalla solidità, dall'impenetrabilità, divisibilità, e mobilità, gli rimane l'idea sola di estensione; questa estensione è forse lo *spazio puro?*

Su l' origine di questa idea dello spazio, i filosofi muovono molte quistioni. In primo luogo sembra, che l'idea dello spazio puro sia un'idea distinta da quella dell' estensione del corpo, e che lo spazio si riguardi come il luogo de' corpi. Noi, potrebbe dirsi, non solamente prescindiamo nell'idea dello spazio puro dalle proprietà, che si trovano nell' estensione de' corpi: ma siamo forzati di attribuirgli proprietà contradittorie. L' estensione de' corpi è impenetrabile ; lo spazio puro è penetrabile. Supponghiamo, che Dio annienti tutti i corpi, che si trovano in una stanza, senza che le pareti cambino la situazione rispettiva : in questa supposizione è necessario di ammettere, che vi sia una distanza vòta, cioè uno spazio vòto fra le pareti

di cui parliamo, e che questo spazio era occupato dai corpi che esistevano prima del supposto annientamento. Noi abbiamo dunque l'idea di una *estensione penetrabile*. Ma senza ricorrere all' annientamento di alcun corpo perticolare, io domando, dice *Locke*, se un uomo non può mica avere l'idea del moto di un sol corpo, senza che alcun altro corpo succeda immediatamente nel suo luogo. È evidente, soggiunge lo stesso filosofo, che egli può molto bene formarsi questa idea, perchè l'idea del moto in un certo corpo non racchiude affatto l'idea del moto in un altro corpo. Ciò supposto, il luogo che il corpo abbandona muovendosi, ci dà l'idea di uno spazio puro privo di solidità nel quale un altro corpo può entrare, senza che alcuna cosa vi si opponga. Similmente l'estensione dei corpi è divisibile, e l'estensione penetrabile, che siamo stati forzati di supporre, è indivisibile. Dividere e separare attualmente è fare due superficie, allontanando alcune parti, che facevano prima una quantità continua; e dividere mentalmente è immaginare due superficie, ove prima vi era continuità, e considerarle come lontane l'una dall'altra, ciò che non può farsi se non che nelle cose, che lo spirito considera come capaci di esser divise. Ora nè la divisione reale, nè la mentale potrebbe convenire allo spazio puro. Un uomo può considerare una parte di questo spazio come uguale, per esempio, ad un piede, senza pensare al resto, ma non è ciò fare una divisione mentale; poichè bisognerebbe, che questa parte dello spazio puro si considerasse come lontana dall' altra, che la termina; il che lo spirito non può concepire. In terzo luogo le parti dell'estensione del corpo sono mobili; ma le parti dello spazio puro sono immobili, ciò che segue dall' essere lo spazio indivisibile. Considerare le parti dello spazio puro come mobili, sarebbe lo stesso che considerarle come capaci di allontanarsi da se stesse.

Pare dunque doversi concludere, che l'idea dello

spazio puro sia distinta dalla idea dell'estensione dei corpi.

Condillac fa sull'oggetto la seguente osservazione. Lo spazio puro, egli dice, non è altra cosa che una idea astratta. Il segno a cui si possono conoscere queste sorte d'idee si è, che non si possono avere, se non per mezzo di differenti supposizioni. Come fanno esse parte di qualche nozione complessa, lo spirito non saprebbe formarle, se non che cessando di pensare alle altre idee parziali, alle quali esse sono unite: a ciò per lo appunto l'obbligano le supposizioni, sebbene di una maniera artificiosa. Allora che si dice: *supponete un corpo annientato, e conservate nella stessa distanza ove essi erano quelli che lo circondano*, invece di concludere l'esistenza dello spazio puro, dovremmo solamente inferire, che possiamo continuare a considerare l'estensione, nel tempo che non consideriamo le altre idee parziali che abbiamo del corpo. Ma da ciò non segue, che vi sieno nella natura esseri, i quali corrispondano a ciascuna delle nostre idee parziali. È da temere, che non sia questo un effetto della nostra immaginazione, la quale avendo supposto un corpo annientato è obbligata di fingere uno spazio fra i corpi, che lo circondano: può avvenire, che lo spirito non si faccia una idea astratta dello spazio, se non perchè conserva l'estensione stessa de' corpi, che egli suppone rientrati nel nulla (1).

§. 50. Ma questa spiegazione di *Condillac* non è interamente soddisfacente. L'idea dello spazio puro si presenta allo spirito come necessaria. Noi possiamo concepire annientati tutti i corpi; ma non possiamo immaginare annientato lo spazio; fa d'uopo rendere ragione di questa necessità o di questa permanenza dell'idea dello spazio, nell'annientamento che immaginiamo di un corpo, che l'occupa. Lo stesso dee dirsi del tempo. Supponendo annientate tutte le cose di

(1) Art. de penser, c. VIII.

questo mondo, non possiamo immaginare annientata la Durata o il Tempo.

Più, noi non possiamo immaginar limiti nè allo spazio, nè al tempo; lo Spazio immenso, e la Durata infinita e senza principio sembrano due idee indelebili dal nostro spirito.

Dobbiamo dunque cercare di rendere ragione di questi fatti.

La scuola di *Kant* pretende, che queste idee siano necessarie, perchè sono *a priori* in noi, e soggettive.

Ma non potrebbe assegnarsi un' altra origine della loro necessità?

§. 51. Vi è forse una durata distinta dalle cose, che esistono? Una tal durata mi sembra impossibile; è essa un essere, o un modo di essere? Se un essere, non può essere comune a tutte le cose. Un essere non è che esso solo; bisognerebbe in tal caso riguardar tutte le altre cose come modi di un essere che si succedono in esso; in tal caso noi siamo obbligati ad immaginar quest'essere come una cosa che dura, cioè ad immaginare, che esso esiste nel tempo o nella durata. Inoltre la sostanza si riguarda da noi come una cosa permanente; laddove la durata si riguarda come composta di parti successive, che nascono dal nulla e ricadono di nuovo nel nulla. La durata passata non è più e noi riguardiamo il nostro *Io* come permanente; se esso fosse stato un modo di essere della durata passata, si sarebbe annientato con questa. La durata non è dunque un essere, una sostanza.

Sarebbe forse un modo di essere? Se è un modo di essere appartiene particolarmente all' essere di cui è modo; e così una durata comune a tutti gli esseri, che esistono, e distinta da essi, è una cosa che non può esistere (1).

(1) Ciò che è composto di parti non esistenti non esiste; ora il tempo è composto di parti non esistenti perchè il pas-

Clarke dice: la durata è un modo, o un attributo: essa è reale, ed è perciò l'attributo di una sostanza reale, cioè della sostanza infinita, o di Dio. Questa durata è appunto l'eternità di Dio.

Ma questa dottrina non può sostenersi, ed è combattuta da ragioni decisive. La durata è composta di parti successive: se essa è un attributo di Dio, vi ha dunque in Dio una successione; il che ripugna, come vedremo fra poco, alla nozione dell'Assoluto.

Se la durata è un attributo di Dio questo attributo ha delle parti, e queste parti nascono dal nulla, e ricadono nel nulla. Iddio acquista e perde delle cose. Qual sana filosofia può sostenere tali assurdità? Più, come vi sarebbe un attributo, o parte di un attributo, comune numericamente a Dio, ed alle Creature?

Concludiamo, ***una durata distinta dalle cose che esistono e composta d'istanti o di parti successive, è una cosa impossibile.***

§. 52. Ma quale è l'origine di questa idea della durata in noi? È essa soggettiva, o pure oggettiva?

Il sentimento attuale del *me* è legato necessariamente col fantasma del *me* in istanti diversi. Questa esistenza passata del *me* in istati diversi non si riguarda dallo spirito come necessaria, poichè è di fatto passeggiera, ed il passato è per noi un nulla. Lo spirito può dunque supporla annientata, e non potendo immaginare attualmente annientato sè stesso, nel momento in cui suppone annientate le cose reali successive, gli rimane una successione di cose prive di qualunque qualità, cioè, una successione perenne d'istanti, o la durata uniforme, che alcuni filosofi, fra i quali *Locke*. *Clarke*, *Newton*, riguardano come una realtà

sato non è, il futuro non è, il presente è indivisibile, dunque il tempo non esiste indipendente e distinto dalle cose (Vedi Galluppi Lez. di Logica e Metafisica Lez. CXV.) e si veda *Cesare Baldinotti* nella sua opera intitolata *Tentaminum Metaphysicorum libri tres*. (Patavii 1817), e la Metafisica del *P. Eduardo Corsini delle Scuole Pie* (Pars, I. cap. V. n. IX.)

in se, e distinta dalle cose particolari, che si succedono; e come una cosa in cui i successivi vi hanno esistenza.

È importante di distinguere il legame, che l'intelletto pone fra le nostre nozioni, ed il legame, che in forza dell'associazione delle idee, vi pone l'immaginazione, ed è, in conseguenza, necessario di distinguere l'impossibilità d'*intendere* dall'impossibilità di immaginare.

Se dalla nozione di un soggetto noi togliamo quella di un predicato, che ne fa parte distruggiamo la nozione del soggetto: ora ponendo una nozione non possiamo insieme toglierla; quindi il legame fra il soggetto ed il predicato si riguarda, in questa supposizione, come necessario; poichè il concetto opposto, che toglierebbe questo legame non può aver luogo nel nostro spirito, e perciò l'opposto di un giudizio identico e necessario non è intelligibile. Così è impossibile per noi l'intendere, cioè di giudicare, che due linee rette chiudano uno spazio, che un triangolo abbia quattro angoli.

L'impossibilità d'immaginare consiste nell'impotenza in cui siamo, di separare coll'immaginazione alcune idee, che si sono associate costantemente in modo, che questa associazione sia divenuta abituale, ed in forza dell'abito, naturale. Così noi non possiamo immaginare il *me* senza immaginare il proprio corpo, nè il proprio corpo senza qualche cosa, che lo limita; nè possiamo immaginare una cosa limitata quale che siasi, senza immaginare ciò che la limita.

L'immaginare consiste nel riprodurre, nell'assenza degli oggetti sentiti, i nostri sentimenti sia esterni sia interni: si possono, in conseguenza, immaginare quelle cose solamente, che si son sentite. Inoltre, quelle cose, che costantemente si son sentite insieme: o quando si è contratto l'abito di unire al sentimento di una cosa il fantasma di un'altra, ci riesce impossibile di separare il sentimento di questa cosa dal fantasma del-

l'altra, ed il fantasma di una dal fantasma dell' altra. Ciò si vede nell' uso de' vocaboli della propria lingua (1).

I filosofi hanno spesso confuso l'impossibilità d'immaginare coll' impossibilità di intendere o sia di giudicare; e questa confusione è stata infausta sorgente di errori funesti.

§. 53. Ma se questo tempo vôto, questa durata distinta dalle cose, non esiste, diremo noi forse che non vi ha alcuna successione nella natura: o, il che vale lo stesso, che non vi è alcun cambiamento? Io dico, che il tempo non consiste, che nella successione dell' esistenze, che questa successione è reale; e che essa consiste nella causalità. Fa d' uopo sviluppare questa importante dottrina.

§. 54. Allora che lo spirito suppone una connessione fra due cose *A*, e *B*, per esempio, di modo che *B* esiste, perchè *A* esiste, o pure che l' esistenza di *B* suppone come condizione l'esistenza di *A*, egli riguarda *A* come *primo* e *B* come *secondo*. Se poi l'esistenza di *C*, è ancora subordinata all'esistenza di *B*, e quella di *D* a quella di *C*, egli riguarderà *C* come *terzo* e *D* come *quarto*, e così di seguito in tal modo lo spirito acquista l' idea della *successione* o del *tempo*. Il tempo è dunque una serie di esistenze subordinate l'una all'altra. Così la esistenza delle premesse nello spirito è prima l'esistenza dell' illazione: l'esistenza dell' impressione esterna nel nostro corpo è prima dell' esistenza della sensazione nel nostro spirito: l' esistenza della volontà è prima dell' esistenza

(1) Perciò, come benissimo dice il nostro A. nelle sue Lezioni di Logica e Metafisica (Lez. CXIV.), noi possiamo concepire annientate tutte le cose, e perciò possiamo concepire annientata la durata, ma non possiamo immaginare annientate tutte le cose (perchè non possiamo immaginare annientato il nostro essere) e perciò non possiamo immaginare annientata la durata, che si associa inevitabilmente col sentimento del nostro essere.

de' moti, che vi corrispondono nel corpo, e la *priorità* dell' una rispetto all' altra costituisce il tempo.

Se riflettete su la serie de' fantasmi, che suole passare nel vostro spirito, e richiamate alla memoria la legge dell' associazione delle idee, di cui vi ho parlato nella psicologia, riconoscerete una serie di pensieri nel vostro spirito, in cui l' uno è perchè l' altro è, e questa serie di fantasmi vi darà l' idea della *successione*, della *durata*, del *tempo*, vocaboli che prendo tutti in uno stesso significato.

Il fondamento della successione è la causalità; la causa nondimeno può essere esterna riguardo al soggetto, in cui la successione ha luogo. Sembra molte volte, che non si trovi alcun legame fra i successivi: un corpo si muove, ne incontra un' altro in riposo, e lo muove insieme con esso: la sua velocità, dopo l' incontro è minore di quella che esso aveva prima dell' incontro: qual connessione può mai trovarsi tra questi due stati del corpo? Qual connessione fra una velocità maggiore ed una minore? come dunque può dirsi, per esempio, il corpo *A* si muove con sei gradi di velocità, perchè si muoveva con dodici? Similmente il nostro spirito passa dal piacere al dolore, dall' allegrezza alla mestizia: ora qual connessione può mai concepirsi fra questi due stati? Come potrà dirsi: voi siete mesto, perchè eravate allegro? Sembra dunque, che il tempo non possa farsi consistere in una serie di esistenze legate fra di esse, e che la causalità non sia il fondamento della successione; ma riflettendo sull' oggetto, che ci occupa, si dileguerà qualunque dubbio.

Se il corpo che prima dell' urto si muoveva con dodici gradi di velocità, si muove, incontrando un corpo duro di massa uguale, con sei, si sarebbe mosso con quattro, se prima dell' urto ne avesse avuti otto invece di dodici. Il muoversi con sei nasce dalla reazione del corpo urtato sul mobile dotato di dodici gradi di velocità: questa reazione così determinata è

appunto la causa efficiente, che dà esistenza al moto del corpo urtante con sei gradi di velocità: senza di essa la successione dello stato di sei gradi di velocità a quello di dodici non avrebbe avuto luogo; i dodici gradi di velocità sono intanto una condizione indispensabile, acciò il corpo urtante si muova con sei gradi dopo dell' urto; il corpo urtante si muove con dodici gradi di velocità: a questo stato segue la reazione del corpo urtato: questa reazione sebbene venga dal di fuori, pure segue naturalmente, allorchè si suppone il corpo urtante animato di dodici gradi di velocità, ed in contatto coll' altro: a questa reazione segue lo stato di velocità di sei gradi nel corpo urtante: ecco dunque tre stati legati l'uno all'altro, ed ecco che la causalità costituisce la successione. Se lo spirito è nell' allegrezza per il possesso di un bene, il dispiacere, che prova per la perdita di questo, dipende dalla notizia che gli viene dal di fuori, che gli fa conoscer questa perdita; questa notizia intanto non gli produrrebbe alcun dispiacere, se egli non si trovasse nell'allegrezza per il possesso del bene che perde. Così in tutt' i casi la relazione di casualità stabilisce la successione (1).

§. 55. Sembra difficile, nella supposizione che non vi sia una durata distinta dalle cose che esistono, lo spiegare in che cosa consiste la *simultaneità* o la *coesistenza.* Ma riflettendo su la connessione dell' esistenze, questa difficoltà svanisce. L'esistenze possono essere inseparabili l'una dall'altra, ed essere indipendenti fra di esse, e nella dipendenza di una terza cosa. Così la luce che dal centro luminoso si sparge negli estremi dei raggi uguali è inseparabile in ciascuno di questi estremi, vale a dire che l'esistenza della luce in uno degli estremi de' raggi suppone, o è accompagnata dall' esistenza della luce negli estre-

(1) Cioè dirò colle parole dell'A. medesimo, *nella successione delle cose, lo spirito può sempre trovare un legame fra i successivi* (Critica della Conoscenza).

mi degli altri raggi uguali; questi effetti son dunque paralleli fra di essi, ed in una dipendenza comune dal centro luminoso; questi effetti si dicono perciò essere *simultanei* fra di loro. Ecco come dalla relazione di casualità si spiegano la successione, e la simultaneità dell' esistenze: gli effetti immediati di una stessa causa si dicono simultanei, ed alcune cose ancora le quali sono inseparabili da un' effetto unico si dicono simultanee: così le due idee del soggetto e del predicato di un giudizio, essendo inseparabili dalla percezione del loro rapporto, sono simultanee, ed ecco come la relazione di causalità è il solo *oggettivo* del tempo.

Ciò mi porge l' opportuna occasione di fare un' osservazione importante sul principio di contradizione. La maniera con cui si enuncia ordinariamente nelle scuole questo principio pare che supponga una durata distinta dalle cose; esso si esprime così: *non può una cosa nello stesso tempo essere e non essere*, e così io l' ho espresso nel capitolo secondo della Logica pura. La sua vera espressione dovrebbe essere, come lo ha bene osservato *Kant*, la seguente: *A niuna cosa compete una qualità che le ripugna*: con questa espressione il soggetto si riguarda come determinato, e si esprime l' incompatibilità di un' altra determinazione, che toglie la prima già posta: così invece di dire: *non può un' uomo essere nello stesso tempo dotto, ed ignorante*; si dice meglio: *l' uomo dotto non è ignorante* ed invece di dire: *una figura non può essere insieme circolo e quadrato*, si dirà meglio *il circolo non è quadrato*; e se si vuole esprimere il modo della negazione si potrà dire: *l' uomo dotto necessariamente non è ignorante*, *il circolo necessariamente non è quadrato*: in siffatte enunciazioni si prescinde dal tempo, la cui nozione è estranea ai giudizj necessarj.

Allora che lo spirito paragonando le modificazioni, di cui serba memoria, colle esistenze che sono l' oggetto

del sentimento, vede le prime convenire in ciò che hanno cessato di essere, nasce in lui la nozione della privazione dell'esistenza, o del nulla. Ma ritorniamo all'idea del tempo, per la quale credo utile un'altro sviluppamento.

§. 56. Gli uomini hanno misurato la durata, per mezzo del moto del sole, della luna, degli astri; è necessario di rimontare all'origine di questo metodo di misurare la durata.

Lo spirito umano dee istruirsi per mezzo della esperienza: per far ciò è necessario, ch'egli metta dell'ordine fra la moltitudine de' fatti, che si presentano alla sua osservazione; è necessario in conseguenza, che subordini questi fatti l'uno all'altro, e li leghi col rapporto di causalità: senza di ciò questi fatti gli presenterebbero un caos; ma molti di essi si presentano allo spirito senza il legame della causalità. Un'uomo nasce alla China in questo momento in cui io scrivo, qual legame fra la nascita di quest'uomo, ed il pensiere che io esprimo scrivendo? Egli non può concepirsene altro, se non quello della simultaneità: ora la simultaneità si risolve nella causalità: come abbiam detto, fa d'uopo dunque spiegare come per mezzo del moto apparente del sole si possa stabilire questo rapporto di simultaneità.

Il legame che dobbiamo porre fra gli avvenimenti, dee esser tale che sia universale per tutti gli uomini, e che tutti gli uomini possano intendersi, quando dicono che alcuni fatti son simultanei: ora, siccome abbiam detto, acciò *A* e *B* si riguardino come simultanei, è necessario, che tutti e due sieno inseparabili da un terzo fatto *C*; questo terzo fatto, per essere i giudizj degli uomini costanti, dee esser un fatto osservabile da tutti, e che tutti possano legarvi gli avvenimenti, di cui son testimoni. Il sole è un agente universale in tutto il globo terraqueo: esso vi spande incessantemente la luce ed il calore: esso mantiene nelle piante e negli animali la vegetazione

e la vita: dalle sue diverse rivoluzioni apparenti nascono le diverse stagioni: e la diversa posizione dei luoghi della terra rispetto al sole ha una influenza notabile sul fisico o sul morale degli uomini.

Supponiamo, che io osservi il sole nel meridiano del luogo in cui mi trovo; supponiamo ancora, che il punto del cielo in cui io osservo il sole nel mezzo giorno si trovi nell' orizzonte ortivo di altri osservatori; finalmente supponiamo, che io osservi il cominciamento di una battaglia insieme col sole nel meridiano: l' atto della coscienza che mi attesta l'esistenza di queste due percezioni nello spirito, è inseparabile da esse; queste percezioni son dunque simultanee; perciò lo spirito riguarda come simultanei gli oggetti che le fanno nascere, in conseguenza il cominciamento della battaglia è simultaneo con l' esistenza del sole nel mio meridiano, e coll' esistenza del sole nell' oriente di altri osservatori; la comparsa del sole nell'oriente di altri osservatori è dunque simultanea coll' incominciamento della battaglia di cui parliamo. Inoltre la situazione rispettiva del sole per ciascun luogo della terra, corrispondente alla posizione di questo astro nel mio meridiano è terminabile; in conseguenza tutti gli uomini hanno un punto fisso per determinare la simultaneità degli avvenimenti.

Ma che cosa s'intende, allorchè si dice che il corpo *A*, per esempio, si muove con maggior celerità del corpo *B*? Nella linea che descrive il corpo *A* io segno un punto: io determino la simultaneità della esistenza del corpo *A* in questo punto con l' esistenza del sole in un punto del cielo: lo stesso io pratico riguardo al corpo *B*, e così concepisco il principio del moto di *A*, come simultaneo col principio del moto di *B*: scorsa una certa parte della linea di *A*, e della linea di *B*, io segno due punti, e ne determino la simultaneità come sopra: io misuro le parti scorse delle due linee, e se vi trovo, che la parte scorsa da *A* sia maggiore della parte scorsa da *B*, concluderò,

che *A* si muove con maggior celerità di quella con cui si muove *B*. Ecco il senso filosofico, che può darsi a questa espressione: *la celerità di* A *è maggiore della celerità di* B.

I matematici dicono, che la velocità è il quoziente, che nasce dividendo lo spazio pel tempo; ma si può loro domandare come sia possibile di dividere l' una per l' altra due quantità concrete di specie differenti, e trovare al quoziente una quantità di una terza specie? Eglino sanno, che non si può dividere una quantità concreta qualunque, se non che di due maniere: o per una quantità di una stessa specie, ciò che dà per quoziente un numero astratto, il quale esprime quante volte il divisore è contenuto nel dividendo, (così *due* esprime che dodici ducati si contengono due volte in ventiquattro ducati): o pure la divisione può farsi per un numero astratto, nel qual caso il quoziente è un numero concreto della specie del dividendo; (così dividendo ventiquattro ducati per dodici si ha al quoziente due ducati). Come dunque avviene, che lo spazio diviso pel tempo dà al quoziente la celerità? Lo spazio, il tempo, la celerità, sono tre quantità eterogenee. Per risolvere questa difficoltà ricorriamo alle dottrine precedenti. Supponiamo che l' incominciamento del moto di *A* non sia simultaneo coll' incominciamento del moto di *B*, nè i termini che consideriamo in questi moti sieno fra di loro simultanei; qual mezzo avrò io per paragonare il moto di *B*, sotto il punto della celerità? lo determinerò la simultaneità dell' incominciamento del moto di *A* riguardo al sole, e la simultaneità del termine del moto di *A* anche riguardo al sole; dopo di ciò misurerò l' arco del circolo diurno del sole, che si intercetta fra il punto in cui si trovava il sole simultaneamente all' incominciamento del moto di *A*, e quello in cui si trovava simultaneamente al termine del moto di *A*: dopo misurerò lo spazio percorso da *A*, e che s' intercetta fra il punto in cui *A* era nel-

l' incominciamento del moto, e quello in cui *A* era nel termine del moto. Replicherò l' istesse operazioni riguardo a *B*, ed avrò così quattro quantità omogenee che sono diversi spazj: cioè due archi del circolo diurno del sole, e due linee determinate, che sono gli spazj percorsi da *A* e *B*: dopo di ciò è facile l' istituire de' paragoni, i quali avranno per termini delle quantità omogenee: così supponiamo, per rendere la cosa più sensibile, che la quantità dello spazio percorso da *A* entri sessanta volte nell' arco descritto simultaneamente dal sole, e che questo arco sia un grado del circolo, sarà questo spazio 1/60 di quest' arco. Supponiamo inoltre che lo spazio percorso da *B* entri trenta volte nell' arco simultaneo del sole, e che quest'arco sia di due gradi, sarà questo spazio eguale a 1/120 di questo arco, o pure a 1/60 del primo arco. Nella dottrina de' matematici, le velocità sono in ragion composta dalla diretta degli spazj, e dall' inversa de' tempi. Sostituendo a' tempi, secondo la nostra dottrina, i due archi percorsi dal sole, avremo, che le velocità de' due mobili sono nella ragion composta di 1 : 1,120 : 60; cioè che sono come 120 : 240; il che è un risultamento esatto, poichè scorrendosi, in un tempo doppio uno spazio quadruplo, la velocità dee essere doppia.

I matematici rispondono alla difficoltà proposta, che i termini di due ragioni semplici le quali costituiscono la ragion composta, possono essere eterogenei fra di essi; e che in tal caso il rapporto è espresso in numeri astratti, come avviene nel caso della velocità: questa risposta è giusta, ma allorchè si domanda di nuovo, come si misura il tempo? Eglino ricorrone al moto; ma se il tempo determina la misura del moto come il moto misura il tempo? Supponendo una durata distinta dalle cose, la quale non si può per sè stessa misurare, non si fa alcun passo nella spiegazione de' fenomeni.

Per ispiegare dunque i primi principj della mec-

canica, in cui entra la nozione del tempo, non è necessario di supporre una durata distinta dalle cose esistenti: e la mia dottrina la quale pone l'oggettività del tempo nella causalità, si sostiene contro tutte le obiezioni anzi dalle stesse vien confermata.

§. 57. Io non intendo di combattere qui le verità della meccanica, mi propongo solo di risalire all'origine di quelle idee, di cui i matematici fanno uso, e di cui possono servirsi anche ignorandone l'origine. L'idea del tempo entra ne' loro calcoli, e questi sono esatti, qualunque sia la natura di questa idea. Ne' loro calcoli, ne' quali entra il tempo, io osservo che essi non misurano che spazj, e se credono di misurare qualche altra cosa, sono esatti meccanici, ma falsi filosofi. Io ho fatto consistere il tempo, che i meccanici misurano, in alcuni archi percorsi dal sole. Ma io ho detto ancora, che il tempo consiste nella causalità. Fa d'uopo accordare queste due espressioni.

Allora che si determina lo spazio percorso dal sole simultaneo ad una serie di fatti, io osservo che si determina colla massima precisione, che ci è possibile, un numero di effetti subordinati ad un agente. Si suppone, che il sole sia in istato di moto, e che esso da un luogo passi al luogo contiguo, per esempio, da *A* in *B*. In questa supposizione l'esistenza del sole nel luogo *B* è un effetto della sua esistenza in istato di moto nel luogo *A*: lo stesso dee dirsi della sua esistenza nel luogo *C*, e così di seguito. La linea dunque percorsa dal sole è una serie di effetti, in cui ciascuno è a vicenda causa ed effetto. Determinando dunque la linea percorsa dal sole, si determina, colla precisione che ci è possibile, il numero dei termini, che costituiscono la serie delle cause e degli effetti; il che vale quanto dire, che si misura il tempo. Io dico colla precisione che ci è possibile, poichè noi non sappiamo che cosa è il moto in sè stesso, e nel sole, indipendentemente dalle nostre

percezioni; e perciò non possiamo conoscere il numero de' cambiamenti, che accadono nel moltiplice incognito del sole. Le valutazioni, che noi facciamo del tempo, son proporzionate ai nostri mezzi di conoscere, e bastano pe' nostri bisogni: esse son valutazioni di soli fenomeni.

Noi prendiamo una linea nota, e determiniamo il suo rapporto colla linea percorsa dal sole. Ciò è tutto quello che possiamo fare; ma ciò è un determinare il numero di alcuni fatti legati insieme col rapporto di causalità. Il tempo non è dunque distinto dalla causalità, e non si sa più che cosa si dice quando si riguarda come qualche cosa di diverso dalla causalità.

Io ho detto, che lo spazio percorso dal sole dee essere simultaneo collo spazio percorso dal mobile, quando si vuol misurare il moto di quest' ultimo: ed ho ancora osservato, che il rapporto di simultaneità non è diverso dal rapporto di causalità. Quando dico, che il corpo *A* ha percorso lo spazio di due miglia in un'ora, intendo, che lo spazio, percorso dal corpo *A*, è simultaneo colla duodecima parte della circonferenza del mio orologio, descritta dal piccolo indice; e se voglio determinare la loro simultaneità, ricorro alla coscienza delle percezioni del corpo *A* nel principio del suo moto, e del piccolo indice nel principio del suo: ed alla coscienza delle percezioni del corpo *A* nel fine del suo moto, e del piccolo indice nel fine del suo. Queste percezioni sono inseparabili dalla coscienza delle stesse; io le riguardo dunque come simultanee fra di esse, e riguardo perciò anche come simultanei gli oggetti a cui si riferiscono, e che le fanno nascere. Io posso riguardare la coscienza delle due percezioni, di cui si parla, come l'effetto dell'azione dei due oggetti sul mio spirito; ed essendo l'esistenza di ciascuno de' due oggetti inseparabile dall' atto di coscienza, che abbraccia insieme le loro percezioni, queste esistenze son legate ad un terzo fatto, e perciò sono simultanee.

Affinchè gli uomini possano intendersi fra di loro, è necessario determinare la simultaneità della duodecima parte del circolo dell' orologio di cui ho parlato, relativamente ad uno spazio percorso da un mobile, che può essere generalmente osservato. Il sole soddisfa ad un tal bisogno, come ho spiegato.

La determinazione dell' epoche della storia de' popoli fa vedere, che gli uomini hanno avuto riguardo alla causalità, nella determinazione del tempo, e che non hanno legato gli avvenimenti, se non che col solo rapporto di causalità. La storia ci presenta una serie di fatti: per mettervi dell' ordine, noi leghiamo questi fra di essi col rapporto di causalità. Il corso delle nazioni presenta certi grandi avvenimenti, che cambiano notabilmente lo stato antecedente de' popoli, e preparano un avvenire diverso. Lo spirito umano riguarda questi avvenimenti come il primo termine della nuova serie, e così forma l'*epoche* della storia. I grandi uomini di qualunque specie di grandezza essi sieno adorni, fanno cangiare lo stato delle nazioni: eglino sono il primo termine della serie, che dà il moto a tutti gli altri: eglino sono l'agente primo, a cui son legati tutti gli avvenimenti, che seguono dalle loro azioni: gli altri uomini seguono il loro impulso; i grandi formano perciò l'epoche delle nazioni. La sintesi ha bisogno di un principio, e di un termine: le epoche servono a quest'oggetto, e l' epoche non sono altra cosa, se non che alcune cause feconde di avvenimenti. Che cosa è mai l'epoca di Adamo, quella di Noè, quella della vocazione di Abramo ec., se non che una serie di avvenimenti legati all' esistenza di Adamo, di Noè, di Abramo, scelto ad essere il capo di tutti i credenti? » Sicco-
» me per ajutar la memoria nella notizia dei luoghi,
» ritengonsi certe principali città, d' intorno alle quali
» sogliono le altre, ognuna giusta la sua distanza di-
» sporsi; così nell' ordine dei secoli debbonsi certi
» tempi contrassegnare da qualche grande accidente,

» a cui tutto il rimanente si riferisca. Questo si de-
» nomina *epoca*, da un termine greco che significa
» *arrestarsi*, perchè ivi si viene ad arrestarsi, per
» considerare come da un luogo di riposo tutto ciò
» che prima o dopo è succeduto (1). »

Alcune serie di fatti sono fra di esse parallele: lo spirito per introdurre l'unità sintetica fra i fatti è costretto nulladimeno a legara queste serie parallele: egli non può farlo se non col rapporto della simultaneità; ed è perciò che gli uomini ebbero, come abbiamo osservato, ricorso al moto del Sole.

Quando *Bossuet* dice: ne'tempi dell'educazione di Mosè in Egitto, i popoli di questo paese si stabilirono in diversi luoghi della Grecia, egli lega col rapporto di simultaneità due fatti paralleli, e non vi è mezzo di legarli con questo rapporto, senza riferirli alle rivoluzioni apparenti del Sole. Se gli avvenimenti non fossero legati a questo moto, non ci presenterebbero che una confusione, e gli uomini non avrebbero una regola sicura, per far concorrere le loro azioni ad un fine. Se un generale vuole, che le colonne del suo esercito si ritrovino in uno stesso tempo in alcuni dati punti, come lo farebbe egli, senza indicare l'ora precisa in cui debbono giungere?

Si domanda: le rivoluzioni apparenti del Sole attorno la terra da Oriente in Occidente sono esse eguali? cioè i giorni *naturali o astronomici* son essi eguali? Per rispondere a questa domanda è sufficiente di dire, che essa si risolve in quest'altra: gli spazj successivi, che il Sole percorre per giungere, partendo dal nostro meridiano, al meridiano stesso, sono fra di essi uguali o disuguali? Essendosi osservato, che questi spazj sono disuguali si è conclusa la disuguaglianza dei giorni astronomici. Tutte le quistioni dunque che si fanno su i rapporti del tempo, si

(1) Bossuet discorso sull' istoria universale sul princ.

debbono risolvere co' rapporti degli spazj percorsi dal Sole. Senza di questa relazione, e intendendole per la durata in sè stessa considerata, non presentano alcun senso.

§. 58. Questa proposizione: *Non vi ha effetto senza una causa,* che si chiama, *il principio e la legge della causalità,* è stata riguardata universalmente come una verità incontrastabile e necessaria. Alcuni filosofi han creduto, che essa non poteva essere il risultamento del raziocinio, o della dimostrazione: eglino han creduto ancora, che essa non sia un principio identico. *Kant* la riguarda come un principio sintetico *a priori.*

Io credo che possa rigorosamente dimostrarsi; supposte le antecedenti dottrine sul tempo. Io chiamo *effetto* ciò che incomincia ad esistere. Ciò che incomincia ad esistere dee esser preceduto o da qualche essere, o da un tempo vôto; poichè se non è preceduto nè da un essere, nè da un tempo vôto, l'essere di cui si parla è la prima realtà, è il primo essere, e di lui non cade quistione, che non ha alcuna causa della sua esistenza; ma di un tal essere non può dirsi, che *incomincia ad esistere,* poichè questa nozione di incominciamento di esistenza contiene una *priorità* riguardo all' essere, che incomincia ad esistere. Non può essere un tempo vôto, come abbiamo dimostrato: l' essere che incomincia ad esistere è dunque preceduto da un altro essere quale che siasi. Ma come un essere può precedere un' altro? Forse perchè esiste in un istante antecedente all' istante, in cui comincia ad esistere l' altro? Ciò non può essere poichè così si suppone una durata distinta dalle cose, che esistono; il che ho dimostrato esser falso ed assurdo.

L' essere, che precede quello che incomincia ad esistere, lo precede per una *priorità* di *natura,* perchè il secondo è prodotto dal primo, ed il primo è la causa del secondo. Ogni effetto suppone dunque necessariamente una causa.

§. 59. Ma qui fa d'uopo rispondere ad una obiezione, che si può fare. Ogni uomo, anche dal volgo ignorante, sembra, per un istinto, ammettere il principio della causalità, indipendentemente dall' addotta dimostrazione, la quale è stata universalmente ignorata.

Per rispondere a questa difficoltà osservo, che il sentimento di qualunque cambiamento, che accade in noi, si associa costantemente col sentimento o del *me* agente, o di un agente esterno. In forza di questa associazione; il volgo pensa, che ogni effetto dee aver la sua causa.

I filosofi, che hanno tralasciato di risalire all' origine del principio della causalità, e di esaminarne il legittimo fondamento, hanno, in forza di questa sola associazione, ammessa la legge della causalità: e siccome questa associazione non ci presenta altri effetti, se non che delle modificazioni, che incominciano ad esistere; così gli antichi filosofi hanno escluso dal numero degli effetti l' esistenza delle sostanze.

§. 60. Riguardo allo spazio, noi non esamineremo qui, se lo spazio puro esista; noi ci limiteremo a cercare 1. se ne abbiamo un' idea, e se questa sia distinta dalla estensione del corpo, 2. nel caso, che ne abbiamo un' idea, cercheremo, come ne facciamo l' acquisto.

L' idea dello spazio puro, distinto dall' estensione dei corpi, mi sembra incontrastabile. Noi concepiamo il moto come l' applicazione successiva del mobile alle differenti parti dello spazio indefinito, che riguardiamo come il luogo dei corpi: ma quest' idea suppone uno spazio, le cui parti sieno penetrabili ed immobili. Noi concepiamo il moto nel corpo come una cosa assoluta; e per mezzo di quest' assoluto concepiamo il cambiamento del rapporto di situazione di un corpo ad un altro. Mi sembra dunque che abbiamo un' idea dello spazio puro come di una cosa reale, ed in conseguenza come distinto dall' estensione de' corpi.

Vediamo come abbiamo potuto acquistar quest' idea.

Io rimonto al primo fatto da cui, per non traviarsi, dee partire la filosofia: io risalgo alla percezione del *me* che percepisce un fuor di *me*. Come lo spirito riguarda egli questo fuor di lui? Lo riguarda come una cosa che lo limita. Se l'*io* non percepisce un fuor di *me*, egli non potrebbe giammai credersi limitato da alcuna cosa.

L'*io* sente i corpi esterni come cose che limitano la sua esistenza e quella del suo corpo; sin da' primi momenti della vita dello spirito, questi due sentimenti del *me*, e di una cosa che lo termina, si associano inseparabilmente; l'idea del mio corpo è legata a quella di una estensione che lo limita in tutti i punti della sua superficie. Ma questa estensione che limita il mio corpo sarebb'ella solida, cioè resistente? I sensi stessi mi fanno separare la solidità dall'estensione contigua al mio corpo. Sebbene l'aria ci resista e graviti sul nostro corpo, pure possiamo muoverci in essa senza sentire la sua resistenza, e stando in riposo quando l'aria è tranquilla, non sentiamo la sua pressione sul nostro corpo: noi dunque separiamo, sin da'primi momenti della nostra vita, l'estensione dalla solidità (1). Separiamo ancora l'estensione dal colore, poichè se ci troviamo nelle tenebre siam privi delle sensazioni de' colori: ed il bambino, il quale sottrae ancora nella veglia i suoi occhi all'azione della luce, è privo per più tempo delle sensazioni dei colori. L'idea di una estensione non solida e non colorata, che limita il nostro corpo, si associa dunque sin da principio all'idea del nostro corpo; e lo spirito riguarda la solidità ed il colore, come accessorj di questa estensione, che dappertutto ci circonda. I fatti che hanno luogo in seguito, tendono a rinforza-

(1) Nei primi momenti della vita, innanzi che l'abitudine ci rendesse insensibile la pressione dell'aria, sarà avvenuto quello che suppone l'autore? Comunque siasi, presto l'abitudine ci avrà ridotto allo stato contemplato dall' A.

re, ed a rendere necessaria questa associazione. Supponghiamo, che io sia eretto in posizione verticale su la terra; io sentirò una certa estensione resistente sotto i miei piedi solamente, ma non sentirò resistenza alcuna su tutto il resto della superficie del mio corpo; intanto son obbligato di riguardare questo resto di superficie come limitato da una estensione contigua al di fuori di *me*: io dunque son costretto a supporre una estensione non resistente al di fuori di *me*. Se questa estensione mi sembra luminosa di giorno, ella cessa di esserlo di notte; l'estensione è dunque fuori di *me*, indipendentemente dal colore e dalla solidità. Supponghiamo di più che senza cambiare la posizione del mio corpo riguardo al suolo, e la posizione rispettiva delle parti del mio corpo fra di esse, io mi muova, lo spirito provando un sentimento successivo di resistenze, prodottogli dal suolo, misurerà così la sua estensione percorsa per mezzo de'piedi tangibili. Ma l'estensione vôta, che terminava al mio capo nella prima posizione, è riguardata nella stessa posizione riguardo alla estensione del suolo, che occopavano i miei piedi; mi sembrerà dunque, che muovendomi io lasci una estensione uguale a quella del mio corpo, e riguarderò questa estensione vôta come immobile e penetrabile. Lo stesso fatto replicandosi allora che io abbandonerò la mia seconda posizione, mi sembrerà di muovermi in uno spazio vôto, ed il moto si presenterà a me come l'applicazione successiva del mobile alle differenti parti dello spazio indefinito (1).

CAPO VI.

Analisi delle idee dell' universo, e di Dio.

§. 61. Meditiamo ancora su la percezione del *me*,

(1) L'idea di spazio è l'idea astratta dell' estensione dei cor-

il quale percepisce *un fuor di me.* L' io è limitato: il corpo a cui è unito si mostra ancora come limitato: ma il di fuori che limita il mio corpo è egli limitato ancora? È certo, che oltre della sfera di attività de' miei sensi, ritrovasi ancora *un di fuori*; e che comunque io voglia continuare le mie esperienze, non giungerò giammai a percorrere tutto il sensibile. Io sono dunque obbligato a supporre, che oltre degli oggetti, i quali colpiscono attualmente i miei sensi, ve ne sieno degli altri, che possono colpirli ancora e di cui io non conosco il numero.

Inoltre i nostri sensi non possono giammai pervenire alla percezione dei primi elementi della materia. Le ultime particelle dei corpi che son capaci di produrci percezioni di cui si abbia coscienza, sono ancora composte di altre particelle minori, insensibili isolatamente, e sensibili solo in massa: i primi elementi de' corpi, i primi stami dell' universo corporeo non son dunque investigabili coi sensi. Più, io veggo alcuni corpi i quali sono simili al mio: osservo in questi corpi alcuni moti simili a quelli che il mio corpo eseguisce sotto l'impero della mia volontà; io suppongo dunque, che i moti di questi corpi dipendano ancora da un soggetto pensante, cioè da uno spirito simile al mio, io dunque suppongo al di fuori di *me* una moltitudine di spiriti simili al mio. Ma questi spiriti non possono giammai colpire i miei sensi: essi non possono in alcun caso essere l' oggetto de' miei sentimenti.

Il di fuori che mi modifica comprende dunque 1. cose che cadono sotto i miei sensi, 2. cose che non colpiscono i sensi, che possono nondimeno colpirli, ma di cui la totalità non può giammai divenire un oggetto di sentimento, 3. cose per sè stesse invisibili, o

pi, e però ci viene dal di fuori. *È necessaria* al nostro spirito, non ostante che ci venga dal di fuori, perchè non potendo imaginare non estesi i corpi coi quali sempre siamo a contatto, non possiamo non imaginarli nello spazio.

che non possono essere giammai l'oggetto di un'esperienza possibile.

I corpi che mi circondano, o si succedono l'uno all'altro, o sono simultanei: così il grano che cuopre le campagne, e che è di un color verde, succede alla semenza che l' industre agricoltore vi ha seminato: il Sole che illumina la terra è simultaneo con questa. Tutte queste cose si presentano al mio pensiere come esistenze in connessione fra di esse, e con me; io dunque le comprendo tutte in una nozione complessa, ed all' oggetto di questa nozione do il nome di *Universo*. *L'Universo è dunque la totalità degli oggetti simultanei e successivi.*

§. 62. Nel sentimento del *me*, il quale sente *un fuor di me*, io ho ritrovato alcune esistenze dipendenti da altre esistenze; io chiamo queste esistenze dipendenti *esistenze condizionali*. La totalità dell'esistenze condizionali suppone necessariamente un'esistenza non condizionale: a quest'ultima io do il nome di *esistenza assoluta*. Sia la totalità delle esistenze condizionali espressa da *A*, *B*, *C*, *D*: se *A* suppone *B*, *B* suppone *C*, *C* suppone *D*, *D* suppone ancora un'altra esistenza: questa non è condizionale, poichè è fuori della totalità dell'esistenze condizionali: essa è dunque una esistenza assoluta. Questa proposizione, *ammesso un condizionale, si dee ancora ammettere l' assoluto*, è evidente alla ragione, ed è appoggiata sul principio di contradizione: essa è dunque una proposizione analitica, non già sintetica (1).

Gli antichi metafisici chiamano *contingente* l'esistenza condizionale, *necessaria* l'esistenza assoluta e perciò enunciano la proposizione così: *ammesso il contingente, si dee ammettere il necessario.*

§. 63. Ma ponghiamo in maggior chiarezza questa

(1) Dove è la centesima, la millesima ec. esistenza, vi deve essere stata la prima; tutte queste esistenze dipendon da essa; ma la prima deve essere indipendente, altrimenti non sarebbe più la prima.

importante verità. Una cosa condizionale non contiene l'esistenza, o pure, l'idea di una cosa condizionale non è l'idea di una cosa esistente. Chiamando *C* la cosa condizionale, e *B* la condizione sufficiente a porla, l'espressione del condizionale sarà: *C* è, se *B* è: ora è evidente, che essa non esprime, che *C* è.

L'idea di un numero di cose condizionali non è mica l'idea di alcuna cosa esistente. Sia questo numero di condizionali espresso da *A*, *B*, *C*, *D*. Esso esprime, se *C* è *D* è, se *B* è *C* è, se *A* è *B* è: ora è evidente, che se esso non esprime, che alcuno de'quattro termini della serie sia esistente.

Supponendo continuato, per quanto si vuole, il numero dei condizionali, l'idea di esso non sarà affatto l'idea di una cosa esistente, ed il maggior o minor numero dei termini della serie è una circostanza, che non cambia la natura della serie, la quale non sarà mai una cosa esistente. Nella serie enunciata, il quarto termine non si pone, se non posto il terzo: il terzo non si pone, se non posto il secondo: il secondo non si pone, se non posto il primo: l'idea di qualunque termine della serie non è dunque l'idea di una cosa esistente; e l'idea di una serie di due condizionali è la stessa, riguardo all'esistenza, che l'idea di una serie di tre condizionali, di quattro, di cinque, di sei, e così seguitando, senza che il maggior numero dei termini presenti l'idea di una cosa esistente, più di quello che la presenta il minor numero.

La serie de'condizionali sia grande, sia piccola, è sempre della stessa natura, allo sguardo della ragione. Essa ha sempre bisogno di una condizione per esistere, e l'esistenza è ad essa estranea. Non si può giammai dire nè di alcun termine, che esso *è*, nè della serie intera, che essa *è*.

Concludiamo. Un numero infinito di soli condizionali non *è* e non può essere esistente; poichè una cosa esistente non può giammai essere identica con una cosa, che non è esistente.

Nè si dica, che l'idea del condizionale non include, nè esclude l'esistenza; poichè ciò è vero; e nondimeno i raziocinj antecedenti sono esatti; poichè l'idea di una cosa esistente non è mica identica coll'idea di una cosa che non contiene l'esistenza, o di cui non può ancora affermarsi l'esistenza.

§. 64. Chiamo *essere assoluto* l'essere che esiste per sè stesso, cioè la cui esistenza non dipende da alcuna condizione. L'essere assoluto è dunque il *primo essere*, e non può giammai esser secondo ad alcun essere.

L'esistenza di un essere condizionale suppone l'Assoluto. Poichè un condizionale suppone la condizione, e se la condizione del condizionale è anche un condizionale il condizionale non contiene l'esistenza, il che è contro la supposizione. La condizione del condizionale, in última analisi, è dunque l'*Assoluto.* Il condizionale esistente è un effetto; l'esistenza perciò di qualunque effetto suppone, in ultima analisi, una causa assoluta.

L'essere assoluto è immutabile. Poichè se accadesse in lui un cambiamento, vi sarebbe in esso un qualche effetto, di cui egli sarebbe la causa; egli dunque esisterebbe in un certo stato, antecedentemente al cambiamento, e questo stato sarebbe accidentale in lui, e perciò condizionale; ed esigerebbe un altro stato antecedente, il quale sarebbe anche condizionale; si ammetterebbe, in conseguenza, una serie di condizionali senza l'assoluto, il che è impossibile; fa d'uopo perciò ammettere nell'essere assoluto uno stato assoluto; il che vale quanto dire, che l'assoluto è immutabile.

L'assoluto nulla può perdere, e nulla può acquistare: egli è tutto ciò che può essere. Io chiamo *infinito* un essere, che è tutto ciò che può essere: e che nulla può perdere, e nulla può acquistare. L'*Assoluto è dunque infinito.* Egli è il solo infinito.

§. 65. Io sento il *me* come un soggetto limitato: le

mie modificazioni sono i miei limiti; io non posso dunque esistere senza modificazioni; l'*io* è dunque una *esistenza condizionale*. Le modificazioni sono esistenze condizionali, esse suppongono il soggetto. Le mie modificazioni si succedono l'una all'altra: posto l'*io* non si pone dunque alcuna modificazione. Sebbene dunque l'*io* sia una condizione necessaria per ciascuna modificazione non è però una condizione sufficiente per porla. Voi potete dire: *Ammessa la modificazione* A, *si dee ammettere il soggetto*, ma non già, *ammesso il soggetto*, *si dee ammettere la modificazione* A; poichè se ciò fosse, la modificazione *A* sarebbe inseparabile dal soggetto, ciò che ripugna alla successione delle modificazioni, che il sentimento ci manifesta.

Scende da queste proposizioni: *che l'io non è l'esistenza assoluta; ma che l'assoluta si dee ammettere fuori del me.* Tutte queste proposizioni sono appoggiate sul principio di contradizione; esse son dunque tutte analitiche.

Abbiamo dimostrato, che l'*io* è una esistenza condizionale, perchè è limitato e variabile.

L'*io* dipende dunque dall'assoluto; esso è perchè l'assoluto lo fa essere; *l'assoluto è dunque la causa efficiente del me.* Ma l'*io* è un soggetto; l'azione dell'assoluto fa dunque esistere un soggetto: a questa azione della causa efficiente, la quale fa esistere soggetti, io do il nome di *creazione*: *l'assoluto è dunque creatore del me.*

Posto il *me* si pone l'assoluto; ma posto l'assoluto non si pone necessariamente il *me*. Se posto l'assoluto si ponesse necessariamente il *me*, l'*io* sarebbe immutabile: poichè l'*io* non può esistere senza una modificazione; e questa modificazione, nell'ipotesi nostra, sarebbe una conseguenza necessaria dell'assoluto. Ciò che pone legame necessario fra il *me* e l'assoluto, è dunque l'azione libera dell'assoluto, cioè la sua scelta, l'atto cioè ineffabile del suo volere: l'*assoluto è dunque intelligente.*

Esiste dunque un essere assoluto, immutabile, infinito, causa creatrice, intelligente, del me. A quest'essere io do il nome di *Dio*. La ragione mi ha dunque rivelato l'esistenza di *Dio*. Dio essendo intelligente è uno spirito. Esiste dunque uno spirito infinito creatore degli spiriti finiti.

Per farvi meglio intendere la forza del raziocinio, con cui ho cercato di stabilire l'intelligenza della causa prima, io vi fo osservare, che il raziocinio esposto poggia sul seguente principio: *quando il legame fra due esistenze non è necessario, esso debbe essere l'effetto di una causa intelligente.*

Perchè al vedere un orologio in un'isola deserta, un palazzo, un giardino, noi diciamo al momento: questa isola ha dovuto esser abitata da uomini? Ciò è perchè riguardiamo tutte queste combinazioni della materia come contingenti, e che non derivano dalla natura della materia stessa; il che vale quanto dire, che sono arbitrarie; esse annunciano dunque un'intelligenza, che le ha prodotte. Il legame fra la modificazione *B* col *me* è contingente, poichè se fosse necessario, l'*io* sarebbe immutabile; se esso è contingente è dunque arbitrario: è dunque il prodotto di una intelligenza.

§. 66. Egli è necessario di gettare uno sguardo esteso, e rapido sul cammino, che abbiamo percorso. Le idee, come abbiam detto nel capitolo primo, sono il prodotto dell'analisi, o della sintesi. Ogni sintesi suppone un'analisi; ma nella combinazione degli elementi operata dalla sintesi, può entrare ancora un elemento, che l'analisi non aveva preparato, e che prende la sua sorgente nell'attività sintetica dello spirito stesso. Se io dico: *il corpo A è uguale al corpo B*, questa operazione è una sintesi; la quale suppone, senza dubbio, un'analisi; ma non tutti gli elementi di questa sintesi son preparati dall'analisi: l'idee di uguaglianza, che è uno di questi elementi, è una semplice veduta dello spirito, la quale è il prodotto di una sin-

tesi, come può intendersi da ciò che abbiam detto nella psicologia, parlando della sintesi ideale, e nel primo capitolo di questa ideologia. Vi è dunque in questa combinazione sintentica un elemento *soggettivo*, che nasce dall' attività dello spirito, il quale paragonando il corpo *A* col corpo *B*, acquista l' idea di quel rapporto che dicesi di *uguaglianza*; elemento che l' analisi non aveva distaccato dal gruppo dei sentimenti, che ci modificano; perchè l' uguaglianza non è nulla di fisico o di assoluto negli oggetti della comparazione.

Ma non bisogna credere, che nulla vi sia di oggettivo in questo rapporto: *esso è un effetto dell'attività dello spirito, ed insieme dell'azione degli oggetti esterni su di lui*. Se i due corpi non agissero simultaneamente su lo spirito egli non potrebbe paragonarli, e scovrire il rapporto di cui si parla: questa relazione di causalità del rapporto co' termini del paragone, costituisce secondo me l'*oggettività* del rapporto: io riguardo questo come un effetto, le cui concause sono l'azione degli oggetti esterni su lo spirito, e l'operazione sintetica dello spirito su le idee prodotte da questi oggetti.

Premessa questa dottrina, applichiamola alle nozioni dell' universo, e di Dio, che sono l' oggetto di questo capitolo. L' universo si concepisce come la totalità assoluta (1) de' simultanei e de' successivi: ora fra questi simultanei e successivi, noi vi abbiam compreso delle cose incapaci di cadere sotto de' nostri sensi, e queste cose noi le abbiam poste in risultamento di un raziocinio: noi abbiam detto: *vi è il sensibile, vi dee dunque essere l' insensibile* (2). L' insensibile, che

(1) Qui, come è chiaro, *assoluto* non ha lo stesso significato che *necessario*, ed è in opposizione con *relativo:* forse sarebbe meglio *totalità completa.*

(2) Questa conseguenza, per dire il vero, mi sembra un poco bruscamente dedotta, ossia presentata con troppa concisione. Per vederne tutta la legittimità, e come si deduca, si rilegga attentamente il par. 45.

entra nella combinazione della nozione dell' universo, è dunque un elemento, che lo spirito non può separare dal gruppo de' sentimenti che lo modificano; è perciò un elemento non preparato dall' analisi, ma è un prodotto semplice del raziocinio e dell'attività sintetica dello spirito. Dico di più, che volendosi restringere la nozione dell' universo al complesso de' fenomeni, la totalità *assoluta* de'fenomeni, non può giammai divenire un oggetto di esperienza; *l'assoluto* dunque, che entra in questa nozione complessa dell'universo, è un elemento, che ha la sua origine nell'attività sintetica dello spirito.

§. 67. Ciò che io ho detto si ravvisa maggiormente nella nozione di Dio. Dio è l' assoluto, l' immutabile, l' infinito, il Creatore di tutto. Ora l' assoluto, l' immutabile, l' infinito, la creazione, non possono essere cose soggette a' sensi: le nozioni che vi si rapportano non sono dunque elementi preparati dall' analisi; ma son semplici risultamenti dell'operazione sintetica del raziocinio: niun elemento sensibile entra dunque nella formazione della nozione di Dio. Quest' essere adorabile è fuori del tempo. La realtà di questa nozione dipende dalla relazione di causalità, la quale, secondo la sana filosofia, è *oggettiva,* e reale. Perciò l' Apostolo S. Paolo scrivendo a' romani annuncia questa gran verità così: *le invisibili cose di Dio, dopo creato il mondo, per le cose fatte comprendendosi, si veggono; anche la eterna potenza, ed il divino essere di lui* (c. 1. v. 20). Dio è invisibile, ma egli si vede nelle sue opere, poichè la ragione vede necessariamente, che ammesso il condizionale, il quale è l' oggetto del sentimento, si dee ammettere *l'assoluto*. Dio è fuori del tempo, perchè è immutabile: la esistenza di Dio si chiama ancora la sua *eternità*, e questa eternità non è distinta da Dio. Io amo di chiudere questo §. con alcuni pezzi sublimi dell' illustre *Fénélon*. « In Dio nulla è stato, nulla sarà; ma tutto » è. Sopprimete dunque per lui tutte le quistioni,

» che l'abitudine e la debolezza dello spirito finito,
» che vuole abbracciare l'infinito, vi tenterebbero di
» fare (1). Dirò io, o mio Dio che voi avete *già* una
» eternità di esistenza in voi stesso, prima di avermi
» creato: e che vi resti ancora un'altra eternità, *dopo*
» la mia creazione, in cui voi sempre esistete? Que-
» sti vocaboli *già*, e *dopo* sono indegni di colui che
» è. Voi non potete soffrire alcun passato ed alcun
» avvenire in voi. . . Egli è falso, che la creazione
» della vostra opera divida in due eternità la vostra
» eternità. Due eternità non farebbero più di una
» sola, un' eternità divisa avrebbe una parte anteriore
» ed una parte posteriore; non sarebbe più una ve-
» race eternità: volendo moltiplicarla si distruggereb-
» be; perchè una parte sarebbe necessariamente il
» limite dell' altra pel termine in cui si toccherebbe-
» ro. Chi dice, *eternità*, se intende ciò che dice, solo
» *ciò che è*, e nulla al di là, perchè tutto ciò che si
» aggiunge a questa infinita semplicità, la distrugge.
» Chi dice eternità non soffre più il linguaggio del
» tempo. . . Voi avete nulladimeno, o mio Dio, fatto
» qualche cosa fuori di voi; perchè io non sono voi. . .
» Quando dunque mi avete voi fatto? Non eravate voi
» forse prima di farmi? Ma che dico io? Eccomi già
» ricaduto nella mia illusione, e nel linguaggio del
» tempo. . . Voi siete e ciò è tutto. . . . Voi siete *co-*
» *lui che è*, tutto ciò che non è questa parola vi de-
» grada (2). Essa sola vi rassomiglia. . . È troppo poco

(1) È stato ed è poi seguito questo egregio consiglio di *Fénélon?* Ben sarebbe: ma pur troppo, col voler parlare di Dio con un linguaggio tutto materiale, si è dato, e si dà luogo a mille strane riflessioni, a mille assurde conseguenze, a mille inverecondi dubbj e tutto a danno della Fede e della Morale. *Adora e taci* sarebbe la sentenza che dovrebbero aver sempre presenti gli uomini, specialmente non profondi in queste materie, quando hanno il prurito di parlar dei *Misteri* e dell'*Essere Eterno.*

(2) (Esodo Capo III, v. 6) Questa sublime espressione, con cui Dio si manifesta a Mosè sull' Horeb, e vuol esser annun-

» il dire che voi eravate sin da secoli infiniti, prima
» che io fossi. Io mi vergognerei di parlar così, per-
» chè ciò è misurar lo infinito col finito. Voi siete,
» e non vi è che un presente immobile, indivisibile,
» ed infinito che, per parlare nel rigore dei termini,
» vi si poss'attribuire. Egli non bisogna dire, che
» voi siete stato sempre, bisogna dire che voi siete;
» e questo termine di *sempre*, che è tanto forte per
» la creatura, è troppo debole per voi. Egli val me-
» glio dire semplicemente e senza restrizione, che voi
» siete. O Essere! O Essere! La vostra eternità, che
» non è altra cosa se non che voi stesso, mi sorpren-
» de; ma ella mi consola (de l'existenze de Dieu 2.
» par. c. 11. N. 4.) ».

§. 68. Si dice comunemente, che l'ordine dell'universo annuncia un Ordinatore intelligente. È importante di sviluppare questa consolante verità.

L'Ordine è la disposizione, posta tra differenti parti, di un tutto, la quale è propria, per ottenere il fine, che un'intelligenza si ha proposto.

La prova, che esaminiamo, contiene due proposizioni; la prima che un disegno può dedursi da'suoi effetti: la seconda, che nell'universo si palesa un disegno. Riguardo alla prima è un fatto, che noi tutti argomentiamo il disegno dai suoi effetti. I giudizj che facciamo degli altrui talenti, e la stessa nostra persuasione, che gli altri uomini sieno esseri intelligenti, si fondano in questa medesima illazione di un disegno dedotto da'suoi effetti. La intelligenza ed il disegno non son soggetti sottoposti a'nostri sensi; pure noi ne giudichiamo ad ogni istante dall'altrui condotta ed operazione esterna; il che vale quanto dire, che deduciamo il disegno da'suoi effetti. Se prendo in

ziato al suo popolo faceva tremare il grande Isacco Newton. Ed infatti ben considerata, mostra che tutto ciò che è, relativamente a Dio, è come non fosse; e se esiste, esiste per Lui, che con un atto del suo volere può togliere quell'esistenza la quale è suo dono, e far piombar tutto nel nulla.

mano l'opera di *Locke* su l'intendimento umano, e la leggo, su le prime deduco, che il libro materiale è il prodotto di uno o più agenti intelligenti, che lo fecero stampare: e che ebbero il disegno di riprodurre colla stampa l'opera del filosofo inglese: passando più oltre deduco, che il disegno di questo filosofo fu quello di far conoscere agli altri l'intendimento umano; e specialmente nel primo libro, di confutare l'esistenza delle idee innate.

Egli è importante di osservare i principj, su de'quali la deduzione di cui parliamo è fondata. In primo luogo noi riguardiamo una data combinazione di parti della materia come una cosa fortuita o accidentale: in secondo luogo riguardiamo la materia, in quanto è causa cieca e priva d'intelligenza, come, insufficiente a produrre la data combinazione: finalmente noi troviamo nel disegno della causa intelligente una ragion sufficiente dell'esistenza di ciascuna parte della combinazione, e del suo rapporto colle altre. Così nell'esempio rapportato io riguardo il libro di *Locke* come una combinazione accidentale di alcune parti della materia; riguardo pure la materia come insufficiente a produrre per sè stessa la data combinazione delle parti di questo libro: finalmente nel disegno di destar l'idea di un dato suono vedo la ragion sufficiente dell'uso di ciascuna lettera, di cui si compone un vocabolo. e del sito, che questa lettera occupa nella scrittura del vocabolo; come nel disegno di eccitare un dato pensiere vedo la ragione dell'uso de'vocaboli, e del sito di ciacun vocabolo, riguardo alla proposizione di cui fa parte.

Per provare che nell'uuiverso si palesa un disegno, io farò uso degli stessi principj. Tutti i corpi della natura suppongono una data combinazione di atomi, o di parti della materia. Ora è evidente, che le combinazioni degli atomi sono contingenti, e nell'esame del sistema di ***Mirabaud*** da me fatto, nel saggio su la critica della conoscenza, si è veduto, che quest'ateo

ne conviene: le combinazioni difatto son passeggiere: gli atomi si uniscono, e si disuniscono incessantemente in mille guise differenti, e con questa sintesi ed analisi perenne, ci presentano la nascita e la morte de' corpi organici, e tutta la varietà de' fenomeni della natura materiale. Inoltre, essendo necessario di supporre, nell' ipotesi dell' ateismo, l' esistenza indipendente degli atomi, questi si trovano insufficienti a produrre alcuna data combinazione poichè se l' atomo è determinato dalla sua natura ad una località determinata, esso non può perderla, e tutto rimane invariabile, il che ci toglie l' ordine ammirabile dell' universo, ed è contro l' esperienza. Se alcuna località determinata non ha la ragion sufficiente nell' essenza dell' atomo, segue, che gli atomi sono insufficienti a produrre una combinazione quale che siasi. Siamo dunque obbligati di ammettere: 1. che le combinazioni degli atomi, dalle quali risulta l' universo, sono contingenti, 2. che la materia, in sè stessa ed in origine considerata, è insufficiente a produrre siffatte combinazioni.

Per provare poi, che l' universo ci palesa un disegno, ci rimane di far vedere, che supponendo un dato fine nell' intelligenza suprema, si trova la ragione dell' esistenza delle differenti parti dell' universo, e de' rapporti di ciascuna parte colle altre.

Egli è impossibile, di poter ciò perfettamente dimostrare; poichè bisognerebbe conoscere il fine generale della creazione, l' intera natura, ed i rapporti di ciascuna parte di questa natura colle altre, il che è superiore di molto alle forze del nostro spirito. Possiamo nondimeno conoscere i fini particolari, e l' ordine ammirabile di alcune parti della natura: ed ajutati dall' analogia formare un giudizio sicuro su l' esistenza di un disegno, nella formazione dell' intero universo. Siccome malgrado che noi abbiamo osservato tutti i corpi particolari, pure siam autorizzati a dire: *tutti i corpi, che si mostrano al tatto, son pe-*

santi; così possiamo eziandio dedurre legittimamente da una gran quantità di esperienze e di osservazioni, un disegno nella formazione dell' universo.

§. 69. Gettiamo dunque uno sguardo sullo spettacolo della natura, e facciamo centro delle nostre riflessioni noi stessi. Io suppongo, che l' autore supremo dell' uomo abbia avuto il disegno particolare di farlo vivere, per qualche tempo, su la terra; e di somministrargli i mezzi, per essere in un certo modo felice, e perfezionarsi. Suppongo inoltre, che per altro fine particolare abbia voluto la vita degli altri animali, che su questo nostro globo si trovano.

Ciò supposto, io vedo, che ciascuna parte di un animale tende alla vita, ed al ben essere dell' animale. Le ossa, i nervi, le arterie, le vene, le membrane, i muscoli, e i fluidi, che scorrono per questi vasi; il cervello, il cuore, i polmoni, le branche, i piedi, gli occhi, le orecchie, e altrettali, tanto esterne, che interne parti di questi corpi animati, veggonsi non ad altro fine riguardare, che alla vita, ed al ben essere dell' animale. Perchè l'uomo, per cagion di esempio, non ha denti nascendo, e gli nascono col crescere in età? Perchè egli non ha bisogno, essendo bambino, di tagliare, di macinare il cibo; la madre gli somministra il nutrimento col latte; ma crescendo in età ha bisogno di cibi solidi; quindi la natura lo provvede di denti; e questi denti hanno ancora degli altri fini; essi servono alla bellezza del volto, ed alla modulazione della voce. Se un bambino fosse fornito, nascendo, di denti, qual dolore non recherebbe egli alle mammelle della madre? Perchè l' uomo viene al mondo nudo, laddove gli altri animali vengono vestiti di conchiglie, di squame, di penne, di piume? La natura ha fornito l' uomo di mani e d' intelligenza; essa gli ha dato degl' impulsi invincibili per la società: con ciò l' ha posto in istato di vestirsi, in varie maniere, da sè stesso, e di coprire non solo la sua nudità, ma di adattare il vestimento

alla varia temperatura dell' aria. Le arti, con cui si preparano i vestimenti degli uomini, sono uno dei principali fondamenti della civiltà, e del commercio de' popoli. Esse servono a far che il superfluo di cui abbondano alcuni individui, ed alcune nazioni, passi in altri individui ed in altre nazioni, che ne hanno di bisogno. Gli animali al contrario, privi delle mani e dell' intelligenza ed alcuni raminghi per le foreste e solitarj, non potendo vestirsi da sè stessi, nascono al mondo, vestiti dalla stessa natura. Questi esempj son sufficienti, per fare intendere ciò che io dico.

Ma quest' ordine ammirabile non si ravvisa solamente nelle macchine degli animali; ma si trova eziandio nelle gran parti di questa universalità di cose, e fin dove l' esperienza de' nostri sensi, e l' intelletto nostro possono spaziarsi. Se mi domandate, perchè vi ha su la terra un fuoco elementare, che i moderni chiamano *calorico*? Io vedo: 1. che questo calorico è immediatamente necessario alla vita degli uomini, e degli animali: 2. che esso ne è mediatamente necessario: 3. che esso serve alla comodità ed a' piaceri degli uomini e degli animali: 4. che serve allo sviluppo delle facoltà intellettuali degli uomini.

Il calorico è immediatamente necessario alla vita degli uomini: privi interamente di calorico il loro sangue si coagulerebbe, perderebbe la sua circolazione, e la morte sarebbe inevitabile. Il calorico è pure mediatamente necessario alla vita degli uomini; questi han bisogno dell'aria, e non possono vivere fuori dell'aria; ora l'aria dee la sua fluidità al calorico. Inoltre ha l'uomo bisogno dell' acqua per dissetarsi, e dei cibi per alimentarsi: questi cibi sono o vegetabili o animali; ora senza l' acqua non potrebbero esservi nè piante, nè animali; e senza il calorico non vi sarebbe acqua: e da un'altra parte la mancanza intera del calorico priverebbe di vita le piante, e gli animali.

Chi non conosce i piaceri, de' quali siamo debitori al calorico? Un calor moderato è certamente un pia-

cere. Mentre il rigido vento del nord coll'algente suo fiato tutto agghiaccia all' intorno, stando in una camera ben riparata, coricato in un soffice letto, si può non sentire la benefica influenza del calorico ? Il fuoco, secondo alcuni fisici, è un composto di due sostanze, che si riguardano come semplici, cioè del calorico, e della luce. Checchè ne sia di questa opinione, il fuoco, relativamente a' suoi effetti, può riguardarsi e come principio del calore, e come principio della luce. Riguardato sotto tutti e due questi punti di veduta, esso serve a' più grati piaceri della vita, alla civiltà de' popoli, ed allo sviluppo delle nostre facoltà intellettuali.

La maggior parte degli alimenti che produce la terra sarebbero poco nutritivi e poco salubri, qualora ci mancasse il fuoco, che li discioglie, li ammollisce, ed in certa maniera ce li prepara, affin di renderli per noi sani, e gustosi al nostro palato. Il fuoco serve a fondere, a purificare e render duttili i metalli, e senza i metalli, e specialmente il ferro, mancano gl' istrumenti delle nostre arti. Il fuoco converte la pietra in calce, e vetrifica la sabbia. Il fuoco si fa servire a colorare con tanta diversità i nostri drappi. Senza di questo agente della natura cesserebbero ad un tratto tutte le arti, eziandio le più necessarie, e noi saremmo ridotti ad uno stato della più deplorabile salvatichezza.

Il calorico, come abbiam osservato, è il principio della fluidità di tutti i corpi: e perciò dell' aria, che ci circonda. Ora quest' aria è il mezzo pel suono: senza dell' aria non avrebbe esistenza il linguaggio, e senza il linguaggio non si svilupperebbero le facoltà intellettuali degli uomini. Il calorico, sotto questo rapporto, serve dunque pure al perfezionamento dello spirito umano.

Considerando il fuoco riguardo alla luce, si vede il suo uso pel bene essere degli uomini. Senza il fuoco, che ci rischiara, bisognerebbe passare una gran

parte del tempo in una dolorosa oscurità. Noi saremmo privi per molto tempo dell' utile, che ci offrono entro le nostre abitazioni la lettura, lo scrivere ed il travaglio. Ma saliamo più alto.

La luce in generale qual relazione non ha essa col ben essere degli uomini? Qual piacere, o qual consolazione troveremmo noi, se fossimo circondati da una perpetua oscurità? Come ci procureremmo gli alimenti, o le cose necessarie alla vita? Potremmo occuparci della menoma cosa, avere il menomo commercio gli uni cogli altri, o essere di qualche utilità nel mondo? Senza la luce il mondo de' sensi sarebbe ristretto allo spazio che occupano i nostri piedi. La luce produce per noi l' immensità de' cieli, ci crea il piacere del bello, e ci fa ammirare le opere divine.

Il sole si mostra a noi come una feconda sorgente di calore e di luce: è ciò sia che si riguardi questo astro come un globo di fuoco, o di luce, sia che con alcuni moderni fisici si riguardi come un corpo opaco e freddo, circondato da un' atmosfera di fluidi fosforescenti, dalla scomposizione de' quali si svolgono calore e luce. È un fatto, che la diversa posizione dei terreni riguardo al sole influisce su la loro fecondità: è ugualmente un fatto che la diversa posizione delle case di abitazione degli uomini, riguardo al sole, influisce su la sanità di questi. Uomini, animali, vegetabili, tutto è soggetto alla influenza del sole. Chi abita in luogo ben soleggiato, ordinariamente ha buona cera, colorito vivace, sanità, forza. Chi alloggia in casuccie, ove mai raggio di sole non entra, o debolissimo o scarso, è pallido, malsano, e snervato. Ma affinchè il sole fosse un' astro benefico per la terra, è necessario, che fosse questa posta in una giusta distanza dal sole: se essa ne fosse o molto vicina, o molto lontana, diverrebbe tosto un teatro di orrore. Il sommo Iddio, avendo regolato con tanta sapienza e con tanta bontà la distanza, che è fra il sole e la terra, la luce ed il calore di questo astro

sono mirabilmente proporzionati allo stato delle cose della terra il quale è stato nel disegno della suprema intelligenza.

CAPO VII.

Di alcuni errori della volgare ontologia.

§. 70. Noi abbiamo chiamato *Essere* l'esistenza sussistente, cioè le sostanze reali. Ma alcuni metafisici, volendo darci una scienza dell'essere, la quale han chiamato *Ontologia*, han definito l'essere: ciò che è intrinsecamente possibile, sia che esso esista, sia che non esista. Il possibile intrinseco divenne qualche cosa d'indipendente dallo spirito, ed a questa qualche cosa in sè si è attribuita la potenza o sia la capacità di esistere.

Ma che cosa è mai, secondo questi filosofi, il possibile intrinseco? Esso è, secondo Wolfio, ciò che non involve contradizione, o sia ciò non è impossibile, e l'impossibile, secondo lo stesso filosofo, è ciò che involve contradizione. La contradizione poi è la simultaneità nell'affermare o negare una stessa cosa.

L'impossibile, io dunque concludo, è costituito dallo spirito, che afferma e nega insieme una stessa cosa; poichè in questa simultaneità consiste la contradizione, e nella contradizione consiste l'impossibile.

Il possibile consistendo nell'assenza dell'impossibile, consiste perciò in quelle proposizioni, nelle quali non si afferma e si nega insieme una stessa cosa. Il possibile non è dunque alcuna cosa fuori dello spirito che giudica, come non lo è l'impossibile.

§. 71. Ma risaliamo all'origine di queste nozioni. Lo spirito umano ha il potere di fare alcune combinazioni d'idee, e questa sintesi, come abbiam detto nel §. 21, è o di composizione, o di connessione.

Da ciò segue, che lo spirito ha il potere di unire insieme con sintesi di composizione alcune sue idee:

che egli è necessitato di unirne alcune altre con sintesi di connessione, e nell' impotenza di unire con questa sintesi alcune idee diverse. Così lo spirito ha il potere di unire le idee di tre linee rette e di figura, in sintesi di composizione, e far nascer l'idea del triangolo rettilineo: ha la necessità di unire in sintesi di connessione, per mezzo della nozione soggettiva dell'*identità*, la nozione di 5 *più* 7 con quella di 12: è nell' impotenza di unire in sintesi di connessione colla nozione dell'*identità* la stessa nozione di 5 *più* 7 con quella di 12.

Da questo modo diverso di operare dell' attività sintetica del nostro intelletto, hanno origine le nozioni di *possibilità intrinseca, di necessità assoluta, di impossibilità intrinseca.* La prima è il potere, che ha lo spirito di unire alcune idee, la seconda la necessità che ha di unirne alcune altre, e la terza l' impotenza in cui egli si trova di unirne con sintesi di connessione alcune diverse. Il *possibile intrinseco*, è una idea complessa, i cui elementi lo spirito ha il potere di formare; l'*assolutamente necessario* una idea complessa i cui elementi lo spirito è necessitato di unire. L'*impossibile intrinseco* è una moltitudine di idee elementari, che lo spirito non può insieme unire in una idea complessa, o un numero d' idee diverse, che lo spirito non può unire in sintesi di connessione con la nozione soggettiva dell' identità.

Queste due idee di necessità e d' impossibilità intrinseca sono due idee relative l' una all'altra; poichè la necessità assoluta consiste nell' impossibilità intrinseca dell' opposto. Così si dice: è assolutamente necessario, che 5 *più* 7 sia 12, essendo intrinsecamente impossibile che 5 *più* 7 non sia 12.

Quando poi si riflette al potere, che si ha di rendere reali i prodotti della sintesi immaginativa civile, nasce l' idea del *possibile estrinseco*, il quale consiste nel potere reale di una causa a produrre un dato effetto.

La possibilità intrinseca, la necessità assoluta, la impossibilità intrinseca, non sono dunque, se non che nel nostro spirito; esse non esprimono le leggi reali delle cose in sè, ma le leggi logiche del nostro spirito.

Questa verità, che la moderna ideologia riguarda come sua scoperta esclusiva, fu osservata, in qualche modo, da *Bayle*: egli scrive così sull' idea dell' *Essere* « vi son de' filosofi, i quali credono, che il » concetto generale dell' *Essere* sia la non ripugnan-» za ad esistere, di modo che eglino intendono per » *Essere* tuttociò che è possibile, sia che esso esista » attualmente nella natura delle cose, sia che non » esista . . . Eglino dicono che l' *Essere* è preso in » due maniere, primieramente perciò che non esi-» ste, ma che può esistere, ed in secondo luogo per » tuttociò in generale, che non involve contradizio-» ne, sia che esso esista, o che non esista, attualmente » fuori della sua causa.

« Ma vi sono altri filosofi, che per *Essere* non in-» tendono se non che ciò, che ha un' esistenza reale » od attuale; e questa nozione è più probabile del-» l'altra; perchè vi ha una vera opposizione fra l'*Es-» sere* ed il nulla, allora che *Essere* significa ciò che » esiste, invece che se esso significa ciò che non esi-» ste, significa ciò che è nulla: or questa idea non » è propria a distinguere l' *Essere* ed il nulla.

« Egli non bisogna mica dire, che il possibile rac-» chiude qualche spezie di essere nella sua natura. » Ciò sarebbe una falsità; poichè *essere possibile* non » importa altra cosa, se non che l' esistenza di un » essere, che può produrre qualche cosa. Ora ciò non » prova, che questa cosa sia un essere, più che la » esistenza di Pietro non prova, che l' Angiolo Ga-» briele ha qualche specie di essere. La ragione si » è, che la causa, è ancora così distinta realmente » dal suo effetto, che essa può produrre, come Pie-» tro è distinto dall' Angelo Gabriele. Come dunque

» Pietro può esistere, senza che l'Angelo Gabriele
» sia qualche cosa: similmente la causa può esistere
» senza che l'effetto sia qualche cosa. Ciò che non
» è qualche cosa è nulla, come è manifesto. Il pos-
» sibile dunque è nulla. Se in conseguenza, il possi-
» bile si chiama *Essere*, Essere significa così bene il
» nulla, che una cosa esistente, il che è assurdo.

» Da ciò dovete concludere, che la possibilità non
» è mica un' attributo, che appartenga alla cosa pos-
» sibile; ma una denominazione esterna presa dalla
» esistenza della cosa, e che coloro si ingannano i
» quali credono, che le cose possibili considerate as-
» solutamente, ed in sè stesse, differiscono dalle cose
» impossibili, prima di esistere attualmente, per qual-
» che perfezione intrinseca (1) ».

Chi vuol vedere l'abuso, che hanno fatto alcuni scrittori di Ontologia di queste nozioni di possibile, impossibile e necessario, potrà leggere il capitolo V. del quinto volume del mio saggio filosofico su la critica della conoscenza.

§. 72. Si definisce comunemente la ***essenza, ciò che fa che una cosa è ciò che essa è.*** Ma come una cosa è per sè stessa ciò che essa è, la definizione della essenza si termina a dire, che l'essenza di una cosa è di esser questa cosa; ciò che non c'istruisce affatto di alcuna cosa.

In un essere quale che siasi, ciò che vi si può asserire in generale, si considera sotto due aspetti: 1. per ciò senza di cui non può dirsi, che quest'essere sia lo stesso: ciò si chiama ***l'essenza***: 2. per le cose, senza le quali può dirsi, che questo essere sia lo stesso, ciò si chiama ***modo, o maniera di essere*** o ***modificazione.***

Così quando noi troviamo che l'uomo non sarebbe affatto uomo, senza essere animale ragionevole, noi giudichiamo che queste due idee di ***animale*** e di ***ra-***

(1) Bayle metaf. gen. cap. I.

gionevole fanno l'essenza dell'uomo, e possono perciò chiamarsi ancora gli *essenziali dell'uomo;* e quando troviamo al contrario, che l'uomo sarebbe sempre uomo, senza avere il gusto della poesia, senza avere cinque piedi di altezza, noi giudichiamo, che questo gusto e quest'altezza sono un modo, o un accidente dell'uomo.

I vocaboli sono i segni delle nostre idee; gli uomini non avrebbero fatto uso dei vocaboli *Impossibile* e *Nulla,* se essi non destassero alcun'idea: ma quando si cerca il senso di questi vocaboli in oggetti fuori dello spirito, si cade in contradizioni.

Ascoltiamo un grammatico filosofo: « Gli oggetti » reali non sono mica sempre nella stessa situazio- » ne; essi cambiano di luogo, spariscono, e noi sen- » tiamo realmente questo cambiamento, e questa as- » senza. Allora accade in noi un'affezione reale, per » la quale sentiamo, che non riceviamo alcuna im- » pressione da un oggetto, la cui presenza eccitava » in noi effetti sensibili; da ciò deriva l'idea di *as-* » *senza*, di *privazione*, di *nulla;* di modo che, seb- » bene il nulla sia in sè stesso nulla, intanto questo » vocabolo denota un'affezione reale dello spirito, » cioè un'idea astratta, che noi acquistiamo coll'uso » della vita, nell'occasione dell'assenza degli ogget- » ti, e di tante privazioni, che ci recano piacere, o » che ci affliggono (1) ».

Quest'analisi è giusta, ma incompleta. È incontrastabile, che noi abbiamo un sentimento delle privazioni. Ma come si produce esso un tal sentimento? Ecco la prima quistione, che conviene determinare. Il sentimento della privazione consiste nella coscienza di alcune idee associate. Vedo un corpo in moto: lo rivedo in quiete: la seconda idea risveglia la prima: la coscienza, o il sentimento interno di queste due

(1) Dumarsais trattato de' tropi, del senso astratto, e del senso concreto.

idee associate, costituisce il sentimento della quiete, o della privazione del moto di questo corpo. Vedo un uomo vivente: lo rivedo morto; la seconda idea risveglia la prima, il sentimento di queste idee associate è il sentimento della morte, che è la privazione della vita. Vedo una stanza illuminata: la rivedo meno illuminata: la seconda idea risveglia la prima; il sentimento di queste idee associate è il sentimento di una certa privazione di luce. Questi sentimenti di privazioni ci accompagnano incessantemente nella nostra vita; essi sono una feconda sorgente dei nostri dolori, e de' nostri piaceri. Un uomo si libera da una penosa malattia: l'idea della sua sanità risveglia quella della sua malattia; il sentimento di queste idee associate è il sentimento della guarigione, o della privazione del male, da cui egli era tormentato: una bella giornata, dopo tante orride, non solamente ci desta piacere per un certo non so che d'insolito, ma eziandio pel sentimento della privazione di ciò, che ci recava dispiacere.

Da ciò segue, che il sentimento delle privazioni suppone non solamente l'idea di ciò a cui la privazione si riferisce; ma eziandio l'idea di ciò, a cui si attribuisce il positivo, di cui vi è la privazione.

Ma che cosa è l'idea della *privazione?* Secondo *Dumarsais*, nel passo rapportato, l'idea della privazione è la nozione astratta e generale del sentimento della privazione. Ciò è vero, ma non è sufficiente; poichè noi attribuiamo le privazioni agli oggetti. Così attribuiamo al sasso la privazione della sensibilità. Queste privazioni son dei rapporti, che noi poniamo fra gli oggetti; e quindi sono elementi soggettivi delle nostre conoscenze sperimentali, ed entrano a costituire l'esperienza comparata. L'elemento soggettivo generatore di tutti questi rapporti è la *diversità. Il sasso non è sensitivo*: ciò denota una relazione fra il sasso e l'essere sensitivo, ciò vale quanto dire *il sasso è diverso da un essere sensitivo.*

L'espressione generale di tutti questi giudizj, in

cui si possono risolvere tutte le nozioni negative, è la seguente: *ciò che è, è diverso da ciò che non è.* Essa è identica con quest'altra: l'*esistenza è diversa da ciò che non è esistenza.* O pure: *l'esistenza è diversa dal nulla.* Ora nell'enunciata proposizione, la esistenza esprime un'idea oggettiva, a cui corrisponde la realtà al di fuori del pensiere; *diversa* è un aggettivo metafisico, ed esprime un rapporto, una veduta semplice del nostro spirito, alla quale niun oggetto corrisponde. Ma lo spirito il quale unisce ad un soggetto un rapporto, è obbligato, in conseguenza, a supporre un secondo termine del rapporto. Questa necessità è nondimeno interamente soggettiva, e questo secondo rapporto non è alcuna cosa fuori dello spirito.

Finchè ci versiamo fra le cose particolari, e fra alcune astrazioni, che non sono le ultime, al di là delle quali non possa andarsi con altre astrazioni, i due termini del rapporto son tutti e due oggettivi: *il sasso è diverso da un essere sensitivo: l'uomo ignorante è diverso dall'uomo dotto.* Ma l'astrazione è uno squarciamento delle determinazioni positive della cosa; quando dunque continuando l'astrazione sino all'apice, ove essa può giungere, ci rimane la sola nozione universalissima di *Esistenza*, in tal caso l'altro termine a cui la privazione si riferisce è il *nulla.* Lo spirito volendo comprendere sotto questa ultima astrazione tutte le altre inferiori, è obbligato di riguardare il nulla come un termine del rapporto. Ma egli bisogna guardarsi di effettuare queste astrazioni.

CAPO VIII.

Dell'influenza de' vocaboli nella formazione delle nostre idee.

§. 73. Le idee sono dunque i prodotti dell'analisi, o dell'analisi e della sintesi insieme. Ma qui si pre-

senta una questione: possiamo noi eseguire atti di analisi senza il soccorso de' vocaboli, e generalmente de' segni? Una siffatta questione è identica con questa altra: possiamo noi senza il soccorso de'segni avere idee? Il vocabolo è un suono articolato: per aver dei vocaboli è necessario, che lo spirito separi dalla moltitudine delle sensazioni che lo colpiscono, il suono di cui parliamo: la facoltà di analisi è dunque necessario che sia in esercizio prima de' vocaboli, tanto in colui che parla, che in colui che ascolta e che vuole intendere; lo spirito per aver dei vocaboli dee dunque avere idee ed *analizzare*; i vocaboli non sono dunque necessarj per eseguire atti di analisi, ed avere idee.

Sarebbe non solo assurdo, ma ridicolo il pretendere, che non si possano avere l' idee di un arbore, di un animale, di un sasso senza il soccorso de' vocaboli. Un uomo, il quale non sapesse i termini di pollice, indice, medio, annulare, auricolare, con cui si chiamano le diverse dita della mano, sarebbe perciò nell'impotenza di prestare un'attenzione parziale ad uno di questi membri del corpo umano?

I filosofi, i quali han detto, che lo spirito umano non è capace d'idee astratte, nè d'idee generali senza il soccorso dei segni, o pure, che le idee astratte, e le generali non sono altra cosa, se non che i vocaboli stessi, non hanno osservato, che l'uso dei segni suppone necessariamente, che si abbiano di questi segni stessi idee astratte e generali. Difatto allorachè voi pronunciando il vocabolo *sole*, vi associate l'idea dell'astro del giorno, vi domando: non ravvisate voi forse l'istesso segno nelle diverse pronunziazioni di questo vocabolo nella bocca di ciascun individuo, che parla l'istesso linguaggio? Ora questa conoscenza suppone 1. che il suono si riguarda come distinto dal corpo, che lo manda fuori; 2. che nelle diverse pronunciazioni de' vocaboli, lo spirito dirige il suo pensiere a ciò, che hanno di identico queste diverse pronuncia-

zioni, e prescinde dalle circostanze, che le rendono singolari, come per esempio del tuono più alto, o più basso della voce, della pronunciazione più o men rapida ec. Un numero prodigioso d' individui scrive il vocabolo *sole*; tutte queste scritture presentano una diversità di caratteri, e difficilmente si trova un carattere che non si possa distinguere da ciascun altro; intanto uno, che legge questi diversi caratteri, pronuncia l'istesso suono. Lo spirito, nell'uso de'caratteri, esercita dunque atti d' analisi, e senza questo esercizio l' uso dei caratteri non potrebbe aver esistenza: egli dirige il suo pensiere alla sola figura prescindendo dalla qualità dell' inchiostro, e della carta, della grandezza diversa, e di alcune varietà ancora nella figura stessa; senza tutte queste astrazioni egli non potrebbe far uso de' segni.

Lo spirito ha dunque, indipendentemente dai segni, il potere di *analizzare*, e di *generalizzare*. Io vi prego di leggere ciò, che vi ho detto dell' esistenza delle idee generali nello spirito nel §. 37. della psicologia.

§. 74. Intanto bisogna confessare, che il linguaggio fa l' analisi del pensiere, ed egli bisogna determinare con precisione come il linguaggio sia un soccorso per l'analisi.

Colui, il quale vuole comunicare altrui il proprio pensiere per mezzo de' segni, è obbligato egli stesso di studiarlo, e di farne l'analisi: ed il linguaggio presenta a colui, che ascolta, successivamente i diversi elementi del pensiere, e glieli fa riunire. Così il linguaggio in colui, che parla, fa *analizzare* il pensiere, perchè avendo colui che parla simultaneamente nello spirito le diverse parti di un pensiere, dee riguardarle una ad una per presentarle successivamente a colui che ascolta: quest' ultimo perciò non avrà presente tutto il pensiere, se non dopo averne avuto successivamente presenti le parti.

Presso l'individuo. che parla, la decomposizione del pensiere precede il linguaggio: essa n'è l'effetto pres-

so colui, che ascolta. Il primo *analizza* per essere inteso, il secondo ricompone per intendere.

Se adunque ci si domanderà: qual soccorso ci presenta il linguaggio per l'analisi del pensiere? Noi, rispondendo con precisione alla proposta quistione, diremo: 1. Il motivo, che ci obbliga ad esprimere il nostro pensiere, ci obbliga ancora, antecedentemente all'espressione, ad *analizzarlo*: 2. Colui il quale vuole intendere un discorso, che altri fa, è obbligato a *sintetizzare*; ma questa sintesi è posteriore al discorso, ed una sua conseguenza necessaria: essa dipende dall'associazione delle idee, e suppone atti di analisi.

Il linguaggio rende ancora più facile l'astrazione. L'astratto non essendo affatto nella natura, l'idea astratta non può apparir sola allo spirito; essa si presenta sempre a lui circondata dalle idee, che si uniscono ad essa nell'immagine sensibile, da cui è distaccata. L'uomo astratto non ha esistenza, ed allora che lo spirito vuole studiare la spezie, egli la contempla negl'individui. L'idea astratta non esiste sola nello spirito, essa è associata a tutte le determinazioni dell'individuo; ma essa esiste sola nell'attenzione, e nell'analisi. Ora il segno essendo legato all'idea astratta, e non già alle determinazioni particolari, da cui è essa circondata, dirige subito lo sguardo dello spirito a quest'idea: esso gli presenta immediatamente il prodotto dell'analisi.

Ma spieghiamo meglio, come i vocaboli facilitano l'astrazione. Vi è una personificazione, la quale è permessa al filosofo, e di cui egli fa uso. Quando il filosofo dice: *la virtù conduce l'uomo alla felicità. Il moto produce tutti i fenomeni che ammiriamo nell'universo sensibile*, egli riguarda la virtù come un agente, la felicità come una persona; egli personifica il moto. Or quale è l'origine di questa personificazione o *prosopopeja filosofica*? Lo spirito umano è limitato: la sua limitazione gl'impone il bisogno di dirigere il suo pensiere al modo, prescindendo dal soggetto; ma co-

me non può concepirsi il modo come modo, senza concepire la sua relazione al soggetto, per potere interamente allontanare il pensiere dal soggetto, e concentrarlo tutto intero nel modo, fa d'uopo prescindere da questa relazione del modo al soggetto: ora ciò è lo stesso che concepire il modo come una cosa sussistente: ciò è un personificare il modo. Ora i vocaboli che denotano i modi, e che si dividono in concreti, ed in astratti, cioè in aggettivi e sostantivi, adempiono mirabilmente a questo uffizio in coloro che ascoltano; ed ancora in coloro che parlano. Se io dico: *l'uomo virtuoso sarà felice*, quel *virtuoso* mi fa riguardar la virtù come un modo inerente all'uomo; ma se dico: *la virtù rende l'uomo felice*, io concepirò il modo, cioè la virtù. senza alcuna relazione al soggetto. Quando le astrazioni sono legate alle sensazioni sono più chiare: è questa una legge della nostra natura. Perciò gli esempj giovano molto alla chiarezza delle idee generali.

§. 75. Alcuni filosofi con *Condillac* pretendono, che il giudizio stia tutto nei vocaboli, e che lo spirito non formi giudizj, nè possa formarli, se non dopo avere imparato, o trovato il linguaggio: questa dottrina è falsa. Il verbo *è* con cui si esprime l'azione del giudizio, è stato trovato, e si usa per esprimere l'atto della mente che giudica, non già per formarlo; questo atto è nello spirito antecedentemente al vocabolo, ed indipendentemente da esso. Ma l'influenza dei vocaboli nella formazione di alcune idee complesse, merita una particolare attenzione. Noi abbiamo tutti l'idea dell'unità, ed abbiamo già spiegato l'origine di questa idea. Noi possiamo ripetere questa idea. e così formarci le idee complesse de'diversi numeri. Ora supponghiamo, che non abbiamo alcun nome di numero, e tentiamo di calcolare co'soli vocaboli *uno* e *più*. Non possiamo fare altra cosa, se non che dire: uno più uno, più uno, più uno, più uno *ec.* Ora così nè io nè voi, che ascoltate, possiamo acqui-

stare l'idee delle diverse collezioni, che costituiscono i numeri un poco grandi: non saremo certamente nel caso di avere idee del numero 1000, e del 999, e distinguere queste idee l'una dall'altra. Dopo un certo numero di volte, che abbiamo ripetuto più uno non ci rimane che un'idea vaga di numero; siamo nell'impossibilità di distinguere i numeri, che nascono in seguito da questa ripetizione. Qual'è la ragione di questo fatto? Noi abbiamo due spezie di pensieri complessi, una è di quelli, che tutti interi sono insieme presenti allo spirito, l'altra è di quelli, che lo spirito non può abbracciare con un solo sguardo, e che egli può solamente rivedere con una serie di atti successivi. Una vasta città, un ampio palagio, una armata, che occupa una vasta estensione di terreno, non possono vedersi in un colpo d'occhio; è necessario percorrerli successivamente per vederli tutti interi.

Ma non vi ha scienza, di cui lo spirito possa con un pensiere attuale abbracciare tutto il complesso delle verità: chi mai, in una lunga dimostrazione di una verità geometrica, potrà dire di aver presente insieme tutte le diverse proposizioni, che la compongono? In tutti questi casi si dice, che lo spirito è in possesso dell'intero pensiere, allora che dopo di averlo avuto è nel caso di percorrerlo di nuovo parte a parte. Ora tutto questo procedimento del pensiere è un effetto della memoria, o per dir meglio dell'immaginazione: l'esercizio dell'immaginazione, come abbiamo detto nella psicologia, è sotto la legge dell'associazione delle idee; le idee si associano, quando sono distinte l'una dall'altra; ove tutto è uniforme non vi ha associazione. Applichiamo l'esposta dottrina alle idee dei numeri. Supponghiamo, che lo spirito possa abbracciare con un solo sguardo cinque unità, e non più di cinque, vale a dire, che nel mentre ha l'idea dell'unità, possa ritenere ancora il sentimento di soli quattro atti di sintesi, co'quali si se-

guono quattro addizioni dell' unità con sè stessa; è evidente, che i numeri 100, e 99 non possono abbracciarsi con un solo sguardo; per potere dunque lo spirito avere idee distinte di questi numeri, è necessario, che ne possa percorrere successivamente i diversi elementi; e conseguentemente è necessario, che ciascun passo dell' immaginazione possa legarsi col seguente; e che ciascuno sia distinto dall' altro. Ciò supposto, se io associo al segno 100 i segni 99 *più* 1, a 99, 98 *più* 1, a 98, 97 *più* 1, a 97, 96 *più* 1, a 96, 95 *più* 1, a 95, 94 *più* 1, e così di seguito sino a 2, a cui ossocio 1 *più* 1, io avrò parte per parte scorso tutta l'idea complessa del numero 100, e ciascun atto di sintesi si legherà all'altro, perchè è dall' altro distinto, ed ora esso ne è distinto per la diversità de'segni. Difatto l'atto della sintesi 99 *più* 1 è distinto da quello di 98 *più* 1, per i due segni diversi 99, 98. Toglicte questi segni, questi due atti saranno riguardati dallo spirito come identici, essi denoteranno, tutti e due l' addizione dell' unità ad un numero vago, ad una moltitudine indeterminata: e perciò saranno incapaci di legarsi nello spirito, e di riguardarsi come due elementi prossimi del numero cento. Se dopo di aver aggiunto l'unità con sè stessa sino a cento, voi vorreste replicare l' operazione dicendo, 1 più un numero indeterminato, 1 più un numero indeterminato, voi non potreste giammai esser certi di averla replicata lo stesso numero di volte di quello quando formaste il numero cento, cioè 99 volte; voi dunque non avreste de'due numeri 100, e 99 idee distinte. I nomi de' numeri vi sono a ciò di un soccorso necessario: essi sono come i segnali collocati in una strada per ajutare a riconoscerla.

§. 76. Senza i segni noi non potremmo dunque avere quella idee complesse, i cui elementi sono identici, ed il cui insieme lo spirito non può abbracciarlo con un solo atto di attenzione. All'uso de' segni dobbiamo dunque l'aritmetica e la scienza del calcolo. Ora le

idee de'numeri entrano nella più gran parte delle conoscenze de'popoli culti. Un ministro di stato, se non avesse queste idee, come potrebbe conoscere la situazione delle finanze, della popolazione, dell'armata della sua nazione, in rapporto a quella delle nazioni vicine? Senza queste idee di numeri, come si tratterebbe il commercio, che è l'istrumento più efficace della civiltà de'popoli? L'influenza, anzi la necessità dei segni per questa specie d'idee fa conoscere, che l'uomo senza i segni arbitrari sarebbe ancora nel principio della sua educazione morale, e che lo sviluppamento dell'intelligenza è legato essenzialmente al linguaggio: (1) e quindi ammirerete la sapienza dell'Autore della natura, il quale avendo destinato l'uomo a perfezionarsi incessantemente, l'ha dotato degli organi necessarj al linguaggio de'suoni articolati (2),

(1) L'uomo senza il linguaggio, oltre ad esser privo dell'idee de'numeri composti e de'loro rapporti; avrebbe una sfera di idee molto ristretta; resterebbe in una specie d'infanzia sopra ogni cosa, in un abbattimento deplorabile, limitandosi quasi sempre alle sole idee sensibili; e la cognizione di ogni retta morale, dei suoi alti destini, dei suo ultimo fine, da cui dipende la vera civiltà, rimarrebbe avvolta per sempre in una densa nebbia ovvero ignorata.

(2) Ecco per chi ama questa sorta di notizie qualche cenno sulla struttura fisica dell'organo della loquela. Dalle vibrazioni che l'aria spinta dai polmoni prova nell'attraversare la *glottide*, dipende la voce; i suoni articolati dalle modificazioni della voce, alle quali concorrono i movimenti della lingua, delle labbra e delle altre parti della bocca. Lo strumento della voce è la *laringe*, specie di scatola cartilaginea, posta alla parte superiore dell'*aspera arteria*. Le cartilagini sottili ed elastiche formanti le sue pareti sono unite da membrane, e mosse l'une sull'altre da molti piccoli muscoli, chiamati *intrinseci della laringe* La glottide lunga da 10 a 11 linee in un uomo adulto, e larga da 2 a 3, è la parte più essenziale della laringe La voce è un fenomeno respiratorio: per produrla i muscoli intrinseci della laringe si contraggono, mettendo i lati e l'apertura della glottide in differenti stati secondo la diversità de'suoni. Il *Dodart* suppone la laringe uno strumento a fiato, il *Ferrein* la riguarda come uno strumento a corda. Forse riunisce il doppio meccanismo di queste due specie di strumenti. — La voce

che è il più proprio per lo sviluppamento del pensiere, e l' ha ancora dotato delle mani per rendere permanente co' caratteri alfabetici il discorso passeggero; ma questa organizzazione è ancora in armonia colla legge dell'associazione delle idee, d'onde dipende l' efficacia del linguaggio parlato, e scritto. Adempiamo dunque la nostra augusta destinazione, cercando la verità ed amandola.

§. 77. Ma vediamo brevemente come il linguaggio *analizza* il pensiero. Ogni raziocinio consta necessariamente di tre giudizj; abbiamo dimostrato questa verità nella logica: ora nel momento, che lo spirito pronuncia un'illazione, dee avere insieme presenti le premesse; il raziocinio con tutte le sue parti esiste dunque simultaneamente nello spirito; ma nel linguaggio i tre giudizj esistono successivamente l' uno dopo l' altro; il linguaggio fa dunque l' analisi del raziocinio. Ogni giudizio consta di un soggetto, di un predicato, e della azione dello spirito, che stabilisce un rapporto fra il soggetto, ed il predicato: ora nel momento di questa azione lo spirito dee aver presente l' idea del soggetto e del predicato; e il linguaggio presenta separatamente e successivamente tutti questi elementi del giudizio; il linguaggio dunque *analizza* il giudizio Il raziocinio espresso colle parole si chiama *discorso*, ed il giudizio espresso colle parole si chiama *proposizione*. Ogni discorso è dunque composto di proposizioni.

Alcuni logici pretendono, che le domande, i dubbj, i desiderj, le preghiere, debbono escludersi dal numero delle proposizioni, poichè non contengono nè affermazione, nè negazione: ma questa opinione non

formata nel passaggio dell' aria per la glottide, diviene più intensa e sonora per le riflessioni che l' aria prova nella bocca e nelle anfrattuosità nasali; e la sua forza dipende dal volume d' aria che può essere in un tempo cacciata dal polmone, e dalla maggiore o minore capacità di vibrare, di cui godono le pareti de' canali che la trasmettono al di fuori.

è esatta. È vero, che ogni orazione la quale non afferma, nè nega, non è proposizione; ma è falso, che le domande, le preghiere, i comandi non affermino, nè neghino. Quando dico: « *fate ciò, andate là*, esprimo in effetto: io voglio, io desidero che voi facciate ciò, che andiate là: affermo dunque del *me* un desiderio, una volontà. La stessa cosa è visibile nel modo interrogativo: « *avete voi finito? siete voi pronto?* queste espressioni significano: *io vi domando, io desidero sapere*, se ec.; significano dunque tanti giudizj formati su di me stesso. Ogni discorso è perciò una serie di proposizioni, ancorchè esprima le diverse affezioni del nostro spirito.

Nel giudizio sono necessarie le idee del soggetto e del predicato, e l'azione dello spirito; i vocaboli dunque o esprimono gli oggetti de' nostri pensieri, o la azione dello spirito su questi oggetti: ecco il principio generale della classificazione de' vocaboli, e su cui dee poggiare la metafisica del linguaggio.

§. 78. Gli oggetti de' nostri pensieri essendo come abbiamo detto, o soggetto, o modi di soggetti, i vocaboli istituiti a significare sì i soggetti che i modi, chiamansi *nomi;* quelli che significano i soggetti chiamansi *nomi sostantivi*, come *terra*, *sole*, *corpo*. Quelli che significano i modi, nel tempo stesso denotando il soggetto, a cui convengono, chiamansi *nomi aggettivi*, come *rosso*, *bianco*, *pesante*, *sapiente*.

Ma quando esercitando un'atto di analisi si concepiscono questi modi senza riferirli ad un determinato soggetto, perchè allora in qualche maniera sussistono nell'intelletto da sè soli, si esprimono ancora co' nomi sostantivi, come *rossezza*, *bianchezza*, *saggezza*. Questa specie di sostantivi costituisce i vocaboli propriamente chiamati i *termini astratti*.

Gli aggettivi hanno dunque due significati, l'uno distinto, che è quello del modo, l'altro confuso, ch'è quello del soggetto; ma quantunque più distinto sia il significato del modo, esso è nondimeno indiretto:

dove diretto è quello del soggetto tuttochè confuso. La parola *bianco* significa direttamente, ma confusamente il soggetto, e indirettamente *bianchezza* tuttochè distintamente; poichè *bianco* vuol dire *ciò che ha bianchezza*. Questo *ciò* è il soggetto incognito, ma positivo, che è inviluppato nella nostra percezione primitiva di un corpo, che ci desta la sensazione di bianchezza. Vi ho fatto quest'osservazione nel §. 17. della psicologia, e qui mi è tornato in acconcio di confermarvela.

Gli elementi del giudizio sono, come abbiam detto, le idee del soggetto e del predicato, e l'azione dello spirito, che stabilisce il rapporto fra il soggetto ed il predicato: per esprimere le idee del soggetto e del predicato esistono i nomi sostantivi, ed aggettivi: quel vocabolo poi destinato ad esprimere l'azione dello spirito, che stabilisce il rapporto fra il soggetto ed il predicato, chiamasi *verbo*, vocabolo latino che significa parola; come se volessimo dirlo la *parola* per eccellenza: ed è quella di fatti, senza di cui non vi potrebb'essere vera proposizione. Il verbo esprime la azione dello spirito, che unisce il predicato al soggetto, quando è solo; esprime poi quella che separa il predicato dal soggetto, quando è accompagnato dalla particella negativa.

Ogni proposizione dunque è di necessità, quando *analizza* esattamente il giudizio, composta di tre termini, del nome sostantivo, del nome aggettivo, e del verbo o solo, o unito colla particella negativa. *La neve è fredda*: *neve* è il sostantivo, *fredda* è l'aggettivo, *è* è il verbo.

L'atto dello spirito, che afferma o nega, è un atto semplice; è impossibile concepire una metà, una terza parte ec. dell'affermazione, o della negazione; quindi per esprimere la semplicità dell'atto che nega, sarebbe stato necessario, che il verbo con una sola parola esprimesse la negazione; ma nella nostra lingua, e forse generalmente in tutte le lingue, si è stimato

di usare lo stesso verbo per la negazione, che per la affermazione, aggiungendovi per distinguere la negazione dall'affermazione, un'altro segno.

Sarebbe un'errore il credere, che il soggetto del giudizio sia espresso da' soli nomi sostantivi: molte volte l'attributo non conviene al soggetto, se non in quanto questo è modificato in un certo modo; per esprimere queste modificazioni del soggetto si adoperano gli aggettivi, i quali, in conseguenza, fanno parte dell'espressione del soggetto del giudizio. Così se dico: *il corpo pesante non sostenuto cade*, il soggetto del giudizio è espresso da queste parole: *il corpo pesante non sostenuto*; delle quali le parole *pesante*, e *sostenuto* sono aggettivi. Quindi è, che nella proposizione bisogna distinguere il *soggetto logico* dal *soggetto grammaticale*, Il primo consiste nel complesso di tutte le parole, le quali esprimono il soggetto del giudizio: il secondo consiste nel sostantivo, a cui si riferiscono tutte le altre parole: così il vocabolo *corpo* nell'esempio rapportato costituisce il soggetto grammaticale. Ora è evidente, che il soggetto logico suppone il soggetto grammaticale.

L'attributo del giudizio sembra di dover essere sempre espresso dall'aggettivo, come in questa proposizione; *il sole è luminoso*. Nulladimeno molte proposizioni sembrano insinuare in contrario. *Pietro è uomo: il cane è animale: il triangolo equilatero è triangolo:* gli attributi di tutte queste proposizioni sono sostantivi. Ma tutte queste proposizioni sono espressioni accorciate del giudizio: esse equivalgono alle seguenti: *Pietro è un individuo, la specie di cui è l'uomo*, o pure: *Pietro è compreso nella specie degli uomini*; *il cane è una specie del genere animale*, o *il cane è compreso nel genere degli animali*; *il triangolo equilatero è una specie, di cui il triangolo è genere*; o pure: *il triangolo equilatero è compreso sotto il genere de' triangoli*.

In tutte queste proposizioni fa d'uopo distinguere

l' attributo grammaticale dall' attributo logico. Il grammaticale consiste nell' aggettivo, a cui si riferiscono tutti gli altri vocaboli: il logico in tutti i vocaboli, che esprimono l' attributo del giudizio: Così nella proposizione rapportata: *Pietro è compreso nel genere degli animali*; l' aggettivo *compreso* è l' attributo grammaticale; i vocaboli, *compresi nel genere degli animali*, esprimono l' attributo logico. Nell' attributo logico vi dee sempre essere un' aggettivo, o espresso, o sottinteso. Difatto, se il giudizio consiste in un pensiere, con cui si pensa, che un' oggetto è o non è di tale, o tal maniera: e se dall' altra parte niuna sostanza può affermarsi di un' altra, segue che l'attributo del giudizio nel pensiere dee riguardarsi sempre come un modo, che conviene o che non conviene al soggetto; perciò quando il linguaggio decompone esattamente il giudizio, dee sempre nell' espressione dell' attributo farvi entrare l' aggettivo. L' aggettivo è per lo più compreso nel verbo. Il verbo *essere*, chiamato verbo *sostantivo*, è il solo vocabolo, che sia semplicemente verbo. Sia per abbreviare, sia per variare il discorso, ne sono stati inventati degli altri, che esprimono nello stesso tempo il verbo essere e l'attributo. Il dire: *Dio vede ciocchè facciamo, e non ignora ciocchè pensiamo*, vale lo stesso che: *Dio è veggente di ciocchè siamo facienti, e non è ignorante di ciocchè siamo pensanti.* I verbi che esprimono ancora l' attributo, si chiamano *attributivi* o *concreti*. Concludiamo, che l' aggettivo è sempre nel pensiere ma non sempre nella espressione. Ma ammettendo, che nella espressione del giudizio, si adoprino sovente de' sostantivi per denotare l' attributo, fa d' uopo sempre distinguere l' attributo logico dallo attributo grammaticale.

§. 79. Allora che formate il seguente giudizio, *il corpo è pesante*, intendendo per *corpo* un' estensione solida, il risultamento di questo giudizio si è di unire l' idea del peso a quella del corpo: ora dopo di que-

sta unione potete continuare, come abbiamo osservato, la vostra sintesi, e dire: *il corpo pesante non sostenuto cade*: ora in questa proposizione il soggetto è un solo, ma è insieme *complesso* essendo il prodotto di una sintesi. Similmente in questa proposizione: *Dio Onnipotente, creatore del mondo visibile, distribuirà la ricompensa dovuta agli uomini virtuosi*: non vi sono, che un soggetto, ed un predicato, ma sì l'uno che l'altro sono complessi.

Il soggetto e l'attributo complessi racchiudono altre proposizioni, le quali possono chiamarsi *incidenti*, e che parimenti sono parti del soggetto e dell'attributo, essendo congiunte ad esse mediante il pronome *che* o il *quale* di cui è proprio l'unire insieme molte proposizioni in modo, che ne compongono una sola. Così l'ultima proposizione rapportata in esempio può tradirsi così: *Dio Onnipotente, il quale è creatore del mondo visibile, distribuirà agli uomini virtuosi la ricompensa, la quale è loro dovuta.* La proposizione, *il quale è creatore del mondo visibile*, fa parte del soggetto della proposizione intera; e la proposizione *la quale loro è dovuta*, fa parte dell'attributo; e tutte e due si chiamano proposizioni *incidenti*. Da ciò segue, che non bisogna confondere le proposizioni *composte* colle proposizioni *complesse.*

Le prime son quelle, in cui vi ha moltitudine di soggetti, o di predicati, come: *Cicerone fu oratore e filosofo. Cicerone e Demostene furono i più grandi oratori dell' antichità.* Le seconde son quelle, le quali sebbene abbiano un solo soggetto, ed un solo attributo, pure l'uno di essi, o tutti e due, o il verbo medesimo, è complesso cioè abbraccia più parole indicanti più idee. Le proposizioni *incomplesse* son poi quelle i cui termini son tutti semplici, e indicanti ciascuno una sola idea. Se io dirò: *Iddio è onnipotente*, la proposizione sarà incomplessa, perchè altro non comprende fuori che i termini necessarj. Quando le due idee che costituiscono il soggetto ed il predicato del

giudizio sono espresse da due soli termini, e questi termini sono semplicemente affermati l' uno dall' altro, la proposizione è *semplicemente incomplessa*; quando uno de' due termini o tutti e due sono complessi, cioè composti di più termini, o pure la affermazione riceve degli aggiunti che la modificano, la proposizione è *semplice complessa.*

La complessione può sempre esprimersi con una proposizione incidente, e perciò può dirsi, che se il pronome relativo non è sempre espresso, vi è nondimeno in qualche maniera sempre sottinteso: perchè può esprimersi, volendosi, senza cangiare la proposizione, essendo tutt' uno il dire: *Dio onnipotente, o Dio il quale è onnipotente.*

Le proposizioni incidenti sono di due sorte, alcune possono chiamarsi semplici spiegazioni, cioè quando l' aggiunta niente cangia nell' idea del termine, perchè ciò che vi aggiunge generalmente le conviene, e con tutta la sua estensione, come: *Iddio il quale è onnipotente ha creato il mondo.* Le altre possono chiamarsi *determinazioni*, perchè ciò che si aggiunge a un termine non gli conviene con tutta la sua estensione; ma ne ristringe e ne determina il significato, come: *gli uomini virtuosi non offendono i diritti degli altri.* Nel primo esempio può omettersi la proposizione incidente. il cui attributo conviene sempre al soggetto Dio: laddove nel secondo non può omettersi.

Se io dico: *Dio certamente esiste*: quel *certamente* modifica l' affermazione, e questa complessione può anche esprimersi con una proposizione incidente, dicendo: *È certo, che Dio esiste.* Similmente dicendo: *io asserisco, che la terra è rotonda; io asserisco* è una proposizione incidente, che dee far parte di qualche cosa nella proposizione principale. Queste proposizioni son dunque complesse riguardo al verbo, cioè riguardo alla loro forma.

Di queste proposizioni complesse, ove la complessione cade sul verbo, e non sul soggetto, o su l'at-

tributo, i filosofi hanno specialmente osservato quelle, che chiamansi *modali;* perchè l' affermazione, o la negazione vi è medificata da uno di questi quattro modi *possibile, contingente, impossibile, necessario.* Così dicendosi, *è necessario, che il cerchio abbia i raggi uguali; è impossibile, che il cerchio abbia i raggi disuguali; è possibile, che un' uomo viva duecento anni: accade, che anche gli uomini più accorti rimangono ingannati;* si fanno delle proposizioni *modali,* che sono proposizioni complesse riguardo alla forma.

§. 80. Abbiamo detto, che in questa proposizione: *Dio onnipotente, il quale è creatore del mondo visibile, distribuirà agli uomini virtuosi la ricompensa, la quale loro è dovuta; il quale, e la quale* sono i soggetti di due proposizioni incidenti: ora il soggetto grammaticale di una proposizione è sempre un nome sostantivo; *il quale* o *la quale*, o pure *che,* non sono nomi: questi vocaboli fanno dunque le veci del nome, e perciò si è loro data la denominazione di *pronome:* e siccome fanno l' uffizio di congiungere la proposizione incidente alla principale, perciò questa voce *quale, che,* si è chiamata *pronome relativo.*

L' azione della parola nella proposizione suppone la persona che parla, quella a cui si parla, e ciò di cui si parla, che è il soggetto della proposizione. Quando il soggetto grammaticale della proposizione è la persona che parla, il vocabolo, che l' esprime, si chiama il *pronome della prima persona.* Quando è la persona, a cui sì parla, il vocabolo che l' esprime, chiamasi *il pronome della seconda persona;* quando il soggetto della proposizione è diverso dalla persona che parla, e da quella a cui si parla, se esso significa la identità di un' oggetto nominato nell' atto medesimo, che ne risveglia l' idea, si chiama *il pronome della terza persona.* I pronomi delle persone prima, e seconda sono *io*, e *noi* per la prima, *tu* e *voi* per la seconda. I pronomi della persona terza sono *egli,* o *esso,* o *dess·*, *lo stesso,* o *il medesimo*, *questi* o *costui,*

chi, *altri altrui*, *quegli*, *colui*, *costui*, o *cotestui*, *che*, o *il quale*. Quanto a' pronomi delle persone prima e seconda, pare che non debbano collocarsi fra i pronomi, essendo essi veri sostantivi universali, che significano una o più persone, che parlano, o che ascoltano. Lo stesso dee dirsi del pronome *sè*, chiamato *pronome reciproco*.

Riguardo al pronome relativo, questo ha qualche cosa di comune cogli altri pronomi della persona terza, e qualche cosa di proprio. Ciò che ha di comune si pone invece del nome, e più generalmente ancora degli altri pronomi, mettendosi per tutte le persone. *Io, il quale son Calabrese; voi che siete Pugliese; egli che è Napoletano.*

Ciò che ha di proprio si è, che, come abbiam detto, la proposizione in cui esso entra può far parte del soggetto, o dell'attributo di un'altra proposizione, che si chiama principale. Sul che bisogna aggiungere a ciò che abbiam detto, che il pronome relativo può essere o soggetto o parte dell' attributo della proposizione incidente: così in questa proposizione: *Iddio che io amo, è onnipotente*, il pronome relativo *che* fa parte dell' attributo, *che io amo*. Questa proposizione significa *io sono amante del quale*: ed i vocaboli *amante del quale* esprimono l' intero attributo.

Il relativo (1) alcune volte perde il suo uso di pronome, e ritiene quello di congiungere una proposizione con un' altra. Così nella proposizione: *io sono persuaso. che un Dio esiste*, serve a congiungere le due proposizioni; *Io son persuaso*, *un Dio esiste*; e non fa parte nè del soggetto, nè dell'attributo di alcuna. Vi sono dunque alcuni vocaboli, i quali servono ad enun-

(1) A tutto rigore il vocabolo *che*, usato per congiungere le proposizioni, è ben distinto dal vocabolo *che*, usato in luogo dei relativi *il quale*, *la quale*, *i quali*, *le quali*, ec.; tanto è vero che nella lingua latina si usa una voce diversa affatto, come sarebbe *ut*, oppure si dà un giro particolare alla sintesi, come: *Hominem experiri multa paupertas jubet.*

ciare i rapporti di diverse proposizioni, e questi vocaboli si chiamano *congiunzioni.*

Una proposizione alle volte è opposta a quella, che la precede, alle volte ne dipende come da una cognizione necessaria, alle volte le serve di complemento. Siffatti rapporti delle proposizioni debbono essere espressi; ed i vocaboli, che gli esprimono si chiamano congiunzioni. Così dicendo: *il sole sorge sull'orizzonte, e le tenebre spariscono,* si enunciano due proposizioni complete, e la parola *e,* che serve a legarle, indica, che il fenomeno della luce è prodotto dalla presenza del sole su l'orizzonte: la parola *dunque* denota la connessione fra l'illazione, e le premesse di un raziocinio. Nell'esempio rapportato di sopra la proposizione un *Dio esiste* serve di complemento all'altra *io son persuaso,* e la parola *che* serve a denotare questo rapporto di complemento.

Siffatto rapporto è indicato pure assai spesso da una variazione nella forma del verbo. Così dicendosi: *gli uomini sarebbero felici, se fossero virtuosi,* la congiunzione *se* indica il rapporto di supposizione che esiste fra le due proposizioni, e questo stesso rapporto è indicato dalla forma del verbo *sarebbero.* E queste variazioni di verbi son quelle che diconsi *modi.*

Egli non bisogna confondere le congiunzioni colle *preposizioni*: le prime servono a denotare i rapporti delle proposizioni, le seconde i rapporti de' vocaboli che costituiscono la proposizione. I rapporti fra le parole, che costituiscono una proposizione possono essere indicati diversamente; alcune volte dal sito delle parole stesse. Così dicendo: *Pietro ama Paolo,* Paolo si riguarda come l'oggetto dell'amore di Pietro, e questo rapporto di oggetto dell'azione è indicato dal sito; poichè se si dicesse: *Paolo ama Pietro,* il rapporto cambierebbe, e la proposizione avrebbe un altro senso. Alle volte questo rapporto è indicato da una diversa desinenza, così nella lingua latina dicendo *Paulus amat Petrum,* la desinenza in *um* di *petrum* in-

dica il rapporto; e perciò cambiando l'ordine de'vocaboli, questo rapporto non lascia di esservi denotato: perciò può dirsi ancora *Petrum amat Paulus.* Queste diverse desinenze de' vocaboli costituiscono *i casi* nelle lingue, che ne hanno, le diverse persone non meno che i tempi diversi; alcune volte questi rapporti sono indicati da parole a ciò destinate, che si allogano avanti la parola che è in rapporto colla precedente. Queste parole chiamansi *preposizioni* che significa *mettere avanti.* Così dicendo: *scrivo una lezione di filosofia,* la parola *di* è una preposizione, e serve ad indicare il rapporto di *filosofia a lezione.*

Comunemente si numerano otto parti di discorso, ossia otto spezie di parole; *nome, verbo, pronome, participio, preposizione, avverbio, congiunzione, interiezione.* Il participio è un aggettivo, che trae la sua origine dal verbo: così il participio *amante, sedente* sono aggettivi derivati dai verbi *amare, e sedere.* Il desiderio di abbreviare il discorso ha dato luogo agli avverbj, poichè essi denotano con un solo vocabolo ciocchè non potrebbe denotarsi, se non che per mezzo di una preposizione, e di un nome: così *saviamente* è lo stesso che *con saggezza.* Le *interiezioni* o *interposti* equivalgono ad un'intera proposizione; così *ahi* equivale alla proposizione: *io son dolente*, o *io sento dolore*, ed esprime poi la sensazione di dolore, che uno ha, con molto maggiore energia, che nol farebbe la proposizione medesima, accostandosi la voce *ahi* ad uno di quei gridi, che il dolore tira naturalmente da un appassionato.

Io non iscrivo un trattato di grammatica; ma ho dovuto parlare dei vocaboli, per farvi conoscere come il linguaggio fa l'analisi del pensiere. Una più ampia cognizione delle diverse spezie de'vocaboli, di cui ho parlato, potete averla leggendo le grammatiche generali, che molti autori hanno scritto. La prima si è quella composta da *Lancellotto* ed *Arnaldo*: questa grammatica sarà sempre un' opera luminosa e classica nella

metafisica del linguaggio, ed io non posso che raccomandarvene la lettura e prefenza di tante altre e particolarmente di quella del conte *Tracy*, il cui sistema sul pensiere sembrandomi falso, quello sul linguaggio mi sembra falso ancora, ma ciò non ostante si trovano nella grammatica del *Tracy* delle utili osservazioni.

Io vi soggiungo qui, che per la cognizione di ciascuna lingua è necessario di conoscere il vocabolario, la diversa desinenza de' vocaboli, e la *sintassi*; il che vale quanto dire, che bisogna conosere il valore dei vocaboli da'quali si compone, ed i segni per denotare i diversi rapporti de' vocaboli fra di essi. La conoscenza de' segni quali che sieno, i quali denotano i rapporti dei vocaboli fra di essi, costituisce la *sintassi*. Così è una regola della sintassi italiana, che il vocabolo il quale denota l'oggetto dell'azione, dee essere dopo il verbo attivo cioè del verbo denotante oltre dell'affermazione un'azione; e che perciò dee dirsi, *Paolo ama Pietro*, quando Pietro è l'oggetto dell'amore di Paolo; come è una regola della sintassi latina quella che prescrive doversi l'oggetto dell'azione mettere all'accusativo.

RIASSUNTO

DELL'IDEOLOGIA PER DOMANDE E PER RISPOSTE.

D. Che cosa è *Idea?*

R. L'*Idea* è il risultamento della meditazione su gli oggetti presentati allo spirito dalla sensibilità e dalla coscienza.

D. Non vi è alcuna differenza fra la prima operazione dell'intelletto, chiamata semplice *apprensione* o *percezione*, e l'*idea* propriamente detta?

R. L'Idea può riguardarsi come il termine dell'atto chiamato *percezione* o semplice *apprensione*, o sia come

una modificazione interna dell' anima, derivante dall' azione di percepire.

D. Che cosa è l' *Ideologia?*

R. L' *Ideologia* è la scienza dell' origine e perciò della natura delle nostre idee.

D. Di quali idee deve occuparsi l' *Ideologia?*

R. Delle idee *essenziali* all' umano intendimento.

D. Spiegatemi ciò più chiaramente.

R. Vi sono idee *essenziali* all'umano intendimento, e ve ne sono di quelle che non son tali, e che perciò si possono chiamare *accidentali* all' intendimento. Le prime si trovano universalmente in tutti gli uomini; non può dirsi lo stesso delle seconde. Niun uomo può esser privo dell' idea del proprio corpo, e del di fuori, quale che siasi, nè del proprio *me pensante*; ma può un uomo non aver l' idea del coccodrillo o dell' elefante; e se è un cieco nato, anche del cielo stellato.

Le idee essenziali all'umano intendimento son quelle che la meditazione, cioè l' uso delle facoltà di analisi e di sintesi sviluppa naturalmente dal *me sensitivo di un fuor di me.*

D. L' idea del proprio corpo essendo un'idea essenziale all' umano intendimento, ditemi come gli uomini distinguono il proprio corpo da' corpi esterni?

R. Il corpo *nostro* è quello, in cui ci sembra di sentire e di essere, in cui si possono produrre immediatamente de' moti col solo nostro volere; e quello eziandio che ci è incessantemente presente.

D. Che cosa è l' anima che sembra reggere il proprio corpo?

R. L' anima è ciò che ha delle sensazione e de' pensieri, quali che siano.

D. Da ciò sembra, che dobbiamo riguardar l'anima come una cosa distinta dalle sensazioni e da'pensieri, quali che sieno. Questa illazione, che sembra scendere dall' idea che ci abbiam formato dell' anima, è ella giusta?

R. È giusta ed incontrastabile.

D. Ma questa cosa che costituisce l'anima, e che suole chiamarsi eziandio *sostanza dell'anima*, o *essenza dell' anima*, che cosa è essa mai?

R. Noi non ne abbiamo una nozione determinata o particolare; ma sappiamo che è una cosa *sussistente;* e ad una cosa sussistente diamo il nome di *sostanza*, come ad una cosa inerente alla sostanza diamo il nome di *qualità*, di *accidente*, di *modo*, di *modificazione* ec.

D. Abbiamo noi dunque una nozione generale della *sostanza?*

R. Certamente l'abbiamo: se non avessimo una nozione della *sostanza*, non ne avremmo alcuna della *qualità* ch'è la correlativa della *sostanza*. La distinzione de' nomi *sostantivi* dagli *aggettivi*, la quale si trova in tutte le lingue, dimostra che tutti gli uomini hanno l'idea della *sostanza*, e della *qualità*.

D. Ma donde vien essa in noi l'idea di sostanza e la correlativa di qualità?

R. Dall'esperienza o sia dall'analisi de' sentimenti o delle percezioni del *me* e di *un di fuori*. Ella è una nozione *oggettiva* tanto riguardo all'origine che riguardo al valore.

D. L'anima umana è una sostanza; ma eziandio un corpo si mostra a noi come una sostanza; l'anima umana sarebbe forse un corpo?

R. È impossibile che l'anima umana sia un corpo. Facendo l'analisi della coscienza del *me* pensante, si vede evidentemente che l'anima umana l'*io* si mostra rigorosamente uno in tutte le funzioni del pensiere, cioè semplice assolutamente ed indivisibile.

D. Come abbiamo chiamata questa semplicità assoluta del *me pensante?*

R. L'abbiamo chiamata *l'unità metafisica del me.*

D. Fatemi vedere più chiaramente questa unità metafisica del soggetto pensante.

R. Il soggetto pensante nel raziocinio deduce un giudizio da altri giudizj. Ora quest'azione deduttiva

appartiene necessariamente ad un soggetto semplice ed invisibile; poichè 1. non vi è alcuna parte nella deduzione: 2. la deduzione appartiene ed è inerente allo stesso soggetto, a cui appartiene ciascun elemento dell'illazione, e ciascun elemento delle premesse; non si trova dunque la pluralità de' soggetti nel raziocinio, ma l'identità e l'unità assoluta dello stesso soggetto.

D. Si distinguono più specie d'unità?

R. Se ne possono distinguere due, cioè *l'unità metafisica*, e *l'unità sintetica*. Questa seconda può dividersi *in unità sintetica del pensiere*, ed in *unità fisica*. L'unità metafisica è assoluta; la sintetica è condizionale (Ideologia §§. 15, 16, 20, 21, 22 23, 24).

D. Abbiamo già conosciuto 1. la sostanzialità dell'anima: 2. la sua unità metafisica che si chiama eziandio *spiritualità*: 3. le sue diverse modificazioni o modi di essere. Ora da ciò sembra che l'anima non solamente sia una sostanza, ma eziandio che essa sia una *causa efficiente* di alcune sue modificazioni: intanto Hume nega l'esistenza della nozione di *causa efficiente*. Che cosa si dee pensare della dottrina di Hume?

R. La dottrina di Hume su la causalità è falsa. La coscienza ci attesta che l'anima è il principio o la causa efficiente de' proprj voleri. In tutte le lingue vi sono de' vocaboli che indicano la causalità: tali sono nella lingua italiana *dunque, perciò, in conseguenza, perchè ec.*

D. Pare che le nozioni di *azione* e di *passione*, le quali son legate a quella di causalità, siano anche nozioni essenziali all'umano intendimento.

R. Così è. La distinzione de' verbi attivi e passivi, che si trova in tutte le lingue, deriva per lo appunto da queste nozioni.

D. Da quanto avete detto circa la sostanza e la causa, sembra che la relazione fra la qualità e la sostanza, e quella fra l'effetto e la causa, sieno due relazioni *oggettive*, e perciò *reali*.

R. Ciò che dite è una verità. Vi sono due relazioni

reali fra le esistenze: una è quella della modificazione o qualità al soggetto, l'altra è quella dell'effetto alla causa. Una modificazione ha due relazioni reali colla sostanza; una è quella della modificazione al soggetto, l'altra è quella dell'effetto alla causa. La causa della modificazione può essere lo stesso soggetto della modificazione o un soggetto diverso.

D. Queste due verità, 1. *Non può esservi qualità senza una sostanza, a cui la qualità sia inerente*, 2. *Non può esservi effetto senza una causa*, sono esse verità contingenti oppure necessarie?

R. Sono verità necessarie e però identiche.

D. Fatemi conoscere ciò con chiarazza.

R. La qualità è un'esistenza inerente; una qualità senza sostanza sarebbe dunque un'esistenza inerente e non inerente insieme. Più, la qualità è un modo di essere, e non un modo di essere insieme. È dunque una verità identica e necessaria, *che la qualità non può essere senza la sostanza.*

D. Dimostratemi colla stessa chiarezza, *che non può esservi alcun effetto senza una causa che lo faccia essere.*

R. L'effetto è ciò che comincia ad essere. Tutto ciò che è esistente, o è indipendentemente da qualunque supposizione, o pure dipendentemente da qualche supposizione. Nel primo caso è esistente assolutamente e non incomincia ad essere, e perciò non è un effetto, il che è contro l'ipotesi: nel secondo caso la esistenza che si suppone, da cui l'effetto dipende, è una causa efficiente. La proposizione dunque: *non vi è effetto senza una causa*, è una verità dimostrata per mezzo del principio di contradizione.

D. Fatemi conoscere con maggior chiarezza, *che ciò che incomincia ad essere non esiste assolutamente.*

R. Ciò che incomincia ad essere dee esser preceduto da qualche cosa, sia essere, sia una durata vota, poichè ciò che non è preceduto da alcuna cosa, non incomincia ad essere, ma è esso il primo essere,

innanzi a cui nulla vi è. Ciò che è preceduto da qualche cosa non esiste se non che nella supposizione della cosa che lo precede: non esiste dunque assolutamente.

D. Ma nel caso che un essere fosse solamente preceduto da una durata vota, non esisterebbe esso senza una causa efficiente?

R. Un essere, che incomincia ad essere, non può avere una relazione di dipendenza con una durata vota, poichè la durata vota, da cui si vuol preceduto, non è più, quando esso incomincia ad essere: la sua relazione di dipendenza sarebbe dunque una dipendenza non dipendenza, il che è una contradizione.

D. Le due relazioni reali, di cui abbiamo parlato, son esse le sole che lo spirito concepisce tra le cose?

R. Oltre delle relazioni reali lo spirito pone fra le sue idee ed eziandio fra le cose, alcune relazioni *logiche*, che sono solamente in lui e non hanno alcun archetipo reale al di fuori di lui. I termini di queste relazioni logiche sono reali, ed il fondamento di esse, che è la natura positiva de' termini, è anche reale; ma le relazioni sono interamente soggettive, e nel solo pensiere.

D. Quali sono queste relazioni logiche?

R. Sono le relazioni d'*identità* e di *diversità*, donde derivano quelle di *uguaglianza*, di *disuguaglianza* ec.

D. Come si chiama l' operazione dello spirito che percepisce queste relazioni logiche?

R. Si chiama ***sintesi ideale***, la quale si divide in ***sintesi ideale oggettiva***, ed in ***sintesi ideale soggettiva.***

D. La distinzione delle due specie di relazioni, cioè delle reali e delle logiche, è ella importante in filosofia?

R. Questa distinzione è di somma importanza. Essa c' insegna a risolvere un problema principale in filosofia, il quale è: *che cosa vi ha di oggettivo nelle conoscenze, e che cosa vi ha di soggettivo?* Essa ci fa distinguere due specie di esperienza, cioè l'esperienza

primitiva, la quale è composta di soli elementi oggettivi, e l'esperienza *comparata*, la quale è composta di elementi oggettivi e soggettivi insieme.

D. Si può forse la percezione delle relazioni logiche riputare un errore ed una illusione del nostro spirito?

R. Niente affatto di ciò. La percezione delle relazioni logiche è una verità, la quale ha il suo fondamento oggettivo ne' termini reali delle relazioni medesime, e nella natura del nostro spirito, poichè queste relazioni sono i *modi* di pensare gli oggetti, e questi modi derivano dalla natura del nostro spirito. Uno uomo, per cagion d'esempio, che è nato in America, rassomiglia ad un altro nato in Italia. I due uomini sono indipendenti e senza alcuna relazione reale fra di essi. Lo spirito concepisce e pensa il primo insieme col secondo, e i due uomini sono insieme nello spirito di chi li pensa. Ora questo avvicinamento de'due uomini nel medesimo spirito, e la loro esistenza in un unico atto dell'intendimento non è, e non può essere che ideale; essa non è che il modo in cui lo spirito pensa ciascuno di questi due uomini; ciascuno di essi è isolato ed indipendentemente dall'altro; lo spirito lo rende unito e legato coll'altro. Ciò è chiaro a chi sa rientrare nella solitudine del suo intendimento. Da ciò si vede, che in ultima analisi le relazioni logiche sono un effetto esistente nel nostro spirito, il quale effetto deriva da cause reali.

D. Avete detto che le relazioni reali fra le cose si riducono a due, cioè a quella della qualità al soggetto, ed a quella dell'effetto alla causa; ma non vi è forse ancora la relazione di tempo, la quale è diversa da quella della causalità? Per cagion d'esempio, un uomo ha l'età di anni cinquanta, mentre un altro ha quella di anni dieci, e questi uomini non hanno alcuna relazione di consanguineità fra di loro, non si dee forse asserire che vi è fra il primo ed il secondo un'anteriorità di tempo, che vuol dire, che il primo

sia stato in un tempo precedente al tempo in cui è stato il secondo?

R. Sebbene molti filosofi ammettono una relazione di tempo distinta dalla relazione di causalità, pure ragionando esattamente e senza farsi abbagliare dalla fantasia, una tal dottrina è falsa.

D. Spiegatemi con chiarezza queste opinioni sul tempo, e mostratemi qual sia la vera.

R. Alcuni filosofi pensano che vi sia una durata distinta dalle cose che durano, e che questa durata sia composta di un numero infinito di piccole durate che si succedono. Supponete, eglino dicono, annientate tutte le cose, non potete concepire annientato il tempo o la durata in cui le cose esistano. Ciò prova che la durata esiste indipendentemente da tutte le cose, e che essa è una condizione necessaria per la loro esistenza.

D. Che cosa dee pensarsi di questa opinione?

R. Ella è assurda.

D. Provatemi la sua assurdità.

R. Ecco alcuni assurdi che contiene questa dottrina 1, Ciascuna delle piccole durate, dalle quali è composta la durata infinita, è contingente e condizionale, essa incomincia e ricade nel nulla: ora una serie infinita di condizionali non può costituire l'assoluto. La durata infinita, che si riguarda come un assoluto, non può dunque esser composta di queste piccole durate; essa perciò non può esistere, 2. Se le cose sono esistenti nella durata, la durata è il soggetto d'inerenza delle cose tutte: essa è in conseguenza la sostanza unica, e tutti gli esseri non sono che sue modificazioni. Ma questa sostanza unica è una cosa impossibile ad essere, poichè la durata passata è un nulla, e la durata futura è un nulla: due zeri non possono costituire alcuna cosa reale, ed una cosa sussistente come la sostanza. (Si vegga eziandio Ideologia §. 51.)

D. Ma se una durata, distinta dalle cose che sono,

è un impossibile, come noi ci formiamo l'idea di questa durata?

R. L'esperienza ci mostra l'esistenza delle generazioni, o sia degli effetti, e perciò la causalità è reale nella natura. La causa si riguarda come anteriore per natura all'effetto. Lo spirito concepisce il numero degli effetti o delle produzioni; e l'idea di questo numero costituisce per noi il fenomeno costante del *tempo*.

D. Non vi ha dunque nulla di oggettivo nel tempo?

R. L'oggettivo del tempo è la causalità, cioè in altri vocaboli la produzione o la generazione. Il tempo non è altra cosa che il numero delle generazioni.

D. Ma il numero essendo un'idea dello spirito, e nulla fuori dello spirito, segue dalla dottrina enunciata sul tempo, che il tempo sia nulla fuori dello spirito.

R. Il numero non è alcuna cosa fuori dello spirito; ma le cose numerate sono reali eziandio fuori dello spirito: similmente il numero delle generazioni è nel solo spirito; ma le generazioni numerabili sono reali ed oggettive.

D. Siccome l'idea d'una durata distinta dalle cose esistenti, ed in cui sembrano le cose di esistere, è indelebile dallo spirito, così è indelebile dallo spirito stesso l'idea d'uno spazio immenso, in cui le cose tutte ci sembrano di esistere: ora noi abbiamo riguardato come meramente immaginaria la durata distinta dalle cose esistenti; dobbiamo forse dir lo stesso dello spazio immenso, in cui tutto ci sembra di esistere?

R. L'idea di un vacuo immenso, in cui ci sembrano di esistere le cose tutte, è un fenomeno costante per noi, ed è la condizione di altri fenomeni, come sarebbe quello del moto Ma noi non abbiamo alcun motivo legittimo di credere l'esistenza di questo vacuo. Quando stabiliremo la vera natura dei componenti dei corpi, si vedrà chiaramente la non esistenza del vacuo.

D. Avete detto innanzi, che una serie infinita di

condizionali senza l'assoluto è impossibile; dimostratemi questa proposizione.

R. Una serie infinita di soli condizionali è una serie d'effetti senza causa, e perciò impossibile. Ma una serie infinita di soli condizionali non differisce relativamente alla causalità da una serie finita: una serie infinita di soli condizionali è dunque impossibile.

D. Spiegatemi ciò più chiaramente.

R. Sia una serie infinita di soli condizionali rappresentata da questi cinque termini A, B, C, D, E, di modo tale che E non possa esistere se non esiste D, D non possa esistere se non esiste C, C non possa esistere se non esiste B, B non possa esistere se non esiste A: non essendovi in tal serie la condizione o la causa di A, se voi ponendo esistente la serie ponete l'esistenza di A, essendo A per ipotesi un effetto, ponete un effetto senza causa; il che abbiamo dimostrato essere impossibile. Ora il numero de' termini della serie de' condizionali non influisce affatto nella natura della serie; in una serie di soli condizionali di cinque termini manca la causa del primo termine; in una serie di dieci termini manca ugualmente la causa del primo termine; lo stesso dee dirsi di una serie di mille termini e di qualunque altro numero di termini: ciò è evidente. Quello dunque che si è dimostrato di una serie di cinque termini, è eziandio dimostrato di tutte le serie possibili, qualunque sia il numero de' termini che le compongono.

D. Da ciò che avete detto si deduce che debba essere esistente un Essere assoluto, ed in conseguenza Dio. Spiegatemi con chiarezza i fondamenti della dimostrazione dell'esistenza di Dio.

R. Questi fondamenti sono i seguenti: 1. Non vi è effetto senza una causa; 2. Una serie infinita di effetti, in cui ciascun termine sia effetto dell'antecedente e causa dal susseguente, o intrinsecamente impossibile: 3. Se esiste qualche cosa, l'assoluto esiste; 4. L'io esiste; 5. L'io non è assoluto; 6. Una esi-

stenza condizionale e contingente ha per causa una causa intelligente.

D. La prima proposizione: non vi è effetto senza una causa l'avete già dimostrata: potreste dimostrarla in altro modo?

R. Un effetto è una cosa che comincia ad essere: l'idea d'una cosa, che comincia ad essere, è identica con l'idea d'una cosa che è preceduta da un'altra cosa; l'idea di cosa preceduta è identica coll'idea di cosa prodotta.

D. Ma non potrebbe una cosa essere precèduta da una durata vacua di cose?

R. Abbiamo mostrate che una tal durata non può essere esistente. Quindi la nostra dottrina sul tempo somministra una dimostrazione del principio della causalità.

D. Passate in esame le altre cinque proposizioni, su cui è appoggiata l'importante dimostrazione dell'esistenza di Dio.

R. La seconda proposizione, come abbiamo mostrato, è una illazione evidente del principio di causalità. La terza è un'illazione evidente delle due prime. La quarta è una verità primitiva di fatto. La quinta ha bisogno d'una dimostrazione: questa consiste nella ripugnanza della natura del *me*, quale essa si mostra alla coscienza, colla natura dell'assoluto. *L'assoluto è immutabile*; poichè se accadesse in lui un cambiamento, vi sarebbe in esso un qualche effetto, di cui egli sarebbe la causa: egli dunque sarebbe in un certo stato antecedente al cambiamento, e questo stato sarebbe accidentale in lui, e perciò condizionale; ed esigerebbe un altro stato antecedente, il quale sarebbe anche condizionale, e si ammetterebbe così, una serie di condizionali senza l'assoluto: il che abbiamo mostrato essere un impossibile. Fa d'uopo perciò ammettere nell'essere assoluto uno stato assoluto; il che vale quanto dire: *l'assoluto è immutabile*.

L'assoluto nulla può perdere e nulla può acqui-

stare: egli è tutto ciò che può essere: *l' assoluto è dunque infinito.*

L' io non è immutabile, e l'io non è infinito. L'io non è dunque l'assoluto. La sesta proposizione si può dimostrare nel modo seguente: Posto il *me* si pone l' assoluto, ma posto l'assoluto non si pone il *me*, poichè l'*io* sarebbe in questo caso immutabile come l'assoluto. L'io non è dunque una sequela necessaria dell' assoluto: egli è non perchè l'assoluto è, ma perchè l' assoluto lo fa essere. Questa causalità, che non è una sequela della natura dell' assoluto, è il *volere. L' assoluto è dunque intelligente.*

D. Ma Dio si riguarda eziandio come creatore: su di che è appoggiato questo pensamento?

R. L' io è una sostanza. L'io incomincia ad essere per l' azione dell' assoluto. L' azione dell' assoluto fa dunque esistere delle sostanze. Una tale azione si chiama *creazione. Dio è dunque creatore.*

FINE DELL' IDEOLOGIA.

LA LOGICA MISTA

CAPO I.

DEL PRIMO FONDAMENTO DELLA LOGICA MISTA, CIOÈ DELLE VERITA' PRIMITIVE DI FATTO.

§. 1. Giovanetti, voi già conoscete il sistema delle facoltà dello spirito: conoscete ancora la natura degli elementi semplici de' nostri giudizj: sapete inoltre, che una scienza è una catena di raziocinj, ed il raziocinio un insieme di giudizj: voi dunque sapete la natura degli elementi semplici della nostra scienza; siete perciò nel caso di giudicare su la realtà della scienza umana, e di potere fondatamente rispondere alla prima domanda, che il filosofo dee fare a sè stesso: *che cosa io posso sapere?* Io vi chiamo appunto a fare questa ricerca. Ora se, nell'atto che la fate, vi domando: *che cosa cercate voi di conoscere?* mi risponderete certamente, che cercate di conoscere, qual cosa potete voi sapere, e su qual fondamento potete saperla. Ora non mi fate questa risposta, se non perchè sapete, qual ricerca voi fate. La conoscenza di questa ricerca, e l'esistenza di essa nel vostro spirito, son dunque in voi indivisibilmente congiunte. Questa oonoscenza congiunta coll' esistenza di ciò che si conosce, è appunto una *conoscenza reale.* La realtà della nostra conoscenza è dunque una verità *primiva di fatto*, che ogni filosofia, sin da' suoi primi passi, è obbligata di supporre.

La realtà della conoscenza è dunque una verità indimostrabile. Se pensate di dimostrarla, tentereste l'impossibile. Per dimostrare una verità, bisogna riguardarla come l'illazione di un raziocinio giusto, bisogna perciò ammettere le premesse di questo razio-

cinio; ora le premesse del raziocinio, se sono assiomi, si ammette. che lo spirito percepisce nella nozione del soggetto il predicato. Ma su qual motivo taluno ammette nel suo spirito questa percezione, in cui consiste la evidenza, se non che per la testimonianza della propria coscienza? Ciascuno dunque, in questo caso, ammette la congiunzione indivisibile della testimonianza della coscienza, coll' esistenza di una data percezione nel proprio spirito, il che val quanto dire, *ammette la realtà della conoscenza* (1). Se poi le premesse del raziocinio, di cui parliamo, sono verità sperimentali, queste sono, in ultimo risultamento, appoggiate su la testimonianza della coscienza. In effetto, quanto dite: *esiste un fuor di me;* ed io vi domando: su qual motivo poggiate voi quest' assezione? siete obbligati a rispondermi, che avete una percezione costante, ed indelebile di *un di fuori;* se poi vi domando di nuovo: come siete certi, che avete la percezione di cui parlate: siete obbligati, in ultimo risultamente, a rispondermi, che lo siete per la testimonianza della propria coscienza. La testimonianza della coscienza, o in altri termini, la percezione del senso interno, è l' ultimo fondamento, su di cui è appoggiata la scienza dell' uomo, e la con-

(1) « *Enimvero, si id per quod certi sumus de nostri nostrorumque existentia, reliquis etiam veritatibus commune sit, illud sane erit eorumdem* criterium. *Ejusmodi autem est* evidentia, *ut ejus splendore et vi intellectus non solum se existere, et quibusdam modis affici statuit, sed permultis etiam veritatibus necessario assentitur. — Quamvis philosophi in definiendo veritatis criterio, seu quo caractere veritas a falsitate distinguatur, dissideant, tamen in hoc conveniunt, ut illud in evidentia, vel in evidenti rerum perceptione consistat ec.* ». (Gerdil Institutiones Logicæ ec.). *Dal che mi sembra potersi dedurre che anche secondo questo illustre filosofo il fondamento della nostra scienza è riposto nell'*evidenza. *la quale si appoggia alla coscienza, o senso interno. Chi amasse vedere le varie opinioni filosofiche sul così detto* criterio *della verità, legga il* Poli *nel suo saggio di un corso elementare di filosofia.*

giunzione indivisibile di questa percezione coll' esistenza dell' oggetto percepito, è supposta nelle premesse del raziocinio, con cui si pretende di provarla. La realtà della conoscenza non è dunque il risultamento di un raziocinio: essa è ammessa innanzi a qualunque raziocinio, essa è una verità primitiva ed indimostrabile.

§. 2. Le nostre scuole han cercato di dimostrare queste tesi: *il senso interno è un motivo metafisicamente certo de' nostri giudizj*, cioè un motivo di una certezza infallibile; esse han dunque cercato di dimostrare la realtà della nostra conoscenza. Ma se questa realtà è una verità, che non può dimostrarsi, e se essa è necessariamente ammessa nelle premesse di qualunque raziocinio, segue, che il raziocinio, con cui le scuole han cercato di dimostrare la tesi enunciata, è un raziocinio falso, chiamato da *Aristotile petizione di principio*. Questo modo di ragionare presenta de' raziocinj falsi; perchè il raziocinio consiste nella deduzione di un giudizio da altri giudizj; ora quando l' illazione è premessa in un raziocinio, essa non è l' illazione. e non essendovi illazione, non vi è in effetto raziocinio, ma un' apparenza di raziocinio.

Questa specie di falsi raziocinj è di due maniere, e quando si vuol provare l' istesso per l' istesso, o quando vogliam dimostrare una proposizione con un altra, e questa seconda colla prima. Della prima maniera sarebbe questo raziocinio: *l' aria è grave, dunque pesa*. Perchè chi ti niega, che l'aria pesa, ti niega ugualmente la proposizione identica, cioè, che l'aria è grave, ed il provare l' una cosa per l' altra è il provare l' istesso per l' istesso. Se un filosofo, per provare l' esistenza del vôto, dicesse: *non tutto lo spazio mondano è materia, vi è dunque del vôto*, commetterebbe una petizione di principio, perchè il principio e la conseguenza sono una medesima quistione.

Ma qui conviene fare una osservazione, per non prendere equivoco. Abbiamo detto nell'ideologia, che l'equipollenza delle proposizioni somministra un mezzo legittimo d'illazione; si può dunque da una proposizione dedurre un'altra proposizione identica. Ma quando ciò si fa legittimamente, bisogna che la prima proposizione, da cui l'altra s'inferisce, sia o una verità primitiva, o una illazione di un antecedente raziocinio esatto: altrimenti, in ultimo risultamento, non vi ha alcuna prova, e si suppone ciò ch'è in quistione.

La seconda maniera con cui si commette la petizione di principio, si è, quando una stessa proposizione fa da principio e da illazione d'una stessa proposizione, il che, come è evidente, è un assurdo. Se un filosofo, per esempio, volendo provare l'esistenza de' corpi, ricorresse alla veracità di Dio, ed indi per provare l'esistenza di Dio, partisse dall'esistenza dei corpi, commetterebbe appunto il circolo vizioso di cui parliamo; poichè l'esistenza di Dio sarebbe nello stesso tempo principio ed illazione dell'esistenza dei cerpi (1).

Nella quistione, che ci occupa, su la realtà della nostra conoscenza, i filosofi che han cercato di dimostrare questa realtà hanno commesso appunto il fallo, di cui abbiam testè parlato. È evidente, eglino dicono, che nell'idea di sentire una cosa si contiene l'esistenza di questa cosa; ora è evidente, che bisogna ammettere di una cosa ciò che si vede compreso nell'idea chiara e distinta di essa; bisogna

(1) *Bisogna non confondere il così detto* circolo vizioso col regresso dimostrativo, *che consiste nel dedurre dall'effetto l'esistenza della causa, quindi dall'esistenza provata di tal causa dedurre quella di altri effetti che ne derivano o possono derivare, diversi dal primo. Così i fisici dedussero la reciproca attrazione tra i pianeti dal loro corso, e poi dalle leggi dell'attrazione così stabilita dedussero altre conseguenze che ne derivano.*

dunque ammettere l'esistenza di ciò che la coscienza sente. Ora se alcuno domandasse a questi filosofi il motivo della evidenza delle premesse del raziocinio rapportato, eglino risponderebbero che un tal motivo è la testimonianza della coscienza. Provano dunque la veracità della coscienza per mezzo dell' evidenza, e l'esistenza dell' evidenza per mezzo della veracità della coscienza; e perciò commettono il circolo vizioso di cui abbiam parlato. In questo vizio cade l'autore delle istituzioni filosofiche ad uso del seminario di Lione.

La filosofia dee dunque ammettere, come una verità primitiva l'esistenza della conoscenza, e del me conoscitore. *Io conosco*, è questo un principio, che bisogna contentarsi di riconoscere, e lasciar l'impresa di dimostrarlo.

§. 3. Alcuni filosofi, cercando la possibilità di una conoscenza reale in noi, invece di riconoscere l'esistenza, hanno enunciato questa ricerca nel modo seguente: *Come lo spirito passa egli dalla ragione delle sue idee, a quella delle cose esistenti?* Lo spirito umano, hanno eglino ancora detto, non è capace di altra cosa, se non che di sole idee: egli non può penetrare negli oggetti, nè questi possono penetrare in lui; egli non ha dunque altro mezzo, per conoscere le cose esistenti, se non che quello delle sue idee. Supposta questa dottrina, i filosofi si son divisi in due opinioni; alcuni hanno creduto, che lo spirito umano non possa affatto conoscere le cose esistenti; che egli non possieda altra cosa, se non che le proprie idee; e che perciò la sua scienza si limita alla conoscenza di alcuni *fenomeni*, che si chiamano anche *apparenze*; ma che una conoscenza delle cose, in sè stesse considerate, sia impossibile per l' uomo. Altri filosofi hanno pensato, che sebbene lo spirito umano non possegga altra cosa se non che sole idee, pure può per mezzo di queste, conoscere le cose esistenti in sè stesse; poichè le idee essendo le *imma-*

gini, o le rappresentazioni delle cose esistenti, tuttociò che si dice delle idee, può ancora applicarsi agli oggetti, di cui queste idee sono le immaginazioni, o le rappresentazioni.

Si vede chiaramente, che la prima opinione, facendo girare lo spirito in un circolo di apparenze, distrugge la realtà delle nostre conoscenze. La conoscenza non è che un nome vano, se essa non è la conoscenza di qualche cosa; un oggetto è un nulla, se non è qualche cosa reale. Se tutta la nostra scienza non è composta, se non che di *apparenze*, la nostra scienza tutta intera è vana, e la realtà della conoscenza umana è distrutta.

La seconda opinione ammette la realtà della nostra conoscenza, senza alcun fondamento. In primo luogo, se lo spirito umano non fosse capace di altra cosa, se non che delle sole idee, come potrebbe egli conoscere la conformità di queste idee cogli oggetti. Se un uomo vede un ritratto, senz'aver giammai veduto l'originale, può egli forse conoscere, se un tal ritratto sia una produzione arbitraria del pittore, o pure sia la copia di un uomo realmente esistente? E qualora gli si dicesse, che il ritratto si riferisce ad un oggetto reale, può egli giammai conoscere, senza aver veduto quest'oggetto, la similitudine o la differenza del ritratto coll'oggetto medesimo? Da tutto ciò si dee concludere, che i filosofi, i quali definiscono le idee per le rappresentazioni degli oggetti, non possono stabilire su di un solido fondamento la realtà delle nostre conoscenze.

Ma come lo spirito passa egli dalla ragione delle sue idee a quella dell'esistenze? Lo spirito non può uscire da sè stesso; se adunque egli è capace di conoscenze reali, non può ritrovare queste conoscenze se non che in sè stesso. Ma può egli forse trovare in sè stesso delle conoscenze reali? Noi abbiamo già, ne' due primi capitoli della psicologia, e nella ideologia intera, gettato i fondamenti della realtà delle no-

stre conoscenze. Noi abbiamo stabilito, che il primo fatto, da cui dee partire la filosofia, si è la percezione del *me*, il quale percepisce *un di fuori*. Ora la percezione del *me* e delle sue modificazioni, da noi chiamate *coscienza*, è nel *me* stesso; questa percezione non è dunque in una regione diversa da quella dell'oggetto percepito. Ma, si replica se la percezione del *me* è nel *me* stesso, *il fuor di me* non è certamente nel *me*. Or come, si domanda, lo spirito, il quale non può uscir da sè stesso, può egli arrivare ad avere una conoscenza reale di ciò che è fuor di sè? Lo spirito percepisce in sè alcune modificazioni passive, o in altri termini, alcune passioni: percependole, percepisce ancora l'agente esterno: sentirsi affetto è sentire qualche cosa da cui lo spirito è affetto. Abbiamo osservato, che gli oggetti de' nostri sentimenti primitivi sono i concreti: lo spirito sentendo le modificazioni passive, da cui è affetto, sente sè stesso paziente: sentir sè stesso paziente è lo stesso che sentire un agente esterno, che lo modifica. Lo spirito è limitato, e nel suo limite sente l'agente esterno, *il fuor di sè* che lo limita. Tale è la natura del sentimento primitivo, che noi dobbiamo limitarci a riconoscere. Lo spirito non percepisce dunque gli oggetti esterni se non che in sè stesso e nella coscienza di sè stesso è riposto il fondamento della scienza dell'uomo.

§. 4. Per mezzo de' sensi esterni noi sentiamo gli oggetti esterni che ci modificano; e per mezzo del senso interno sentiamo ciò che accade dentro di noi. Ma abbiamo ancora bisogno del senso interno, per conoscere ciò ch'è fuor di noi. Le sensazioni esterne ci rendono presenti gli oggetti esterni; ma la coscienza ci presenta queste sensazioni, poichè esse sono nostre interne modificazioni. La visione rende presente allo spirito la luna; ma la coscienza gli presenta la visione della luna. Perciò l'ultimo fondamento della scienza dell'uomo è la coscienza di sè stesso.

L'*Io* e le sue modificazioni è l'oggetto immediato della coscienza; il fuor di me e le sue proprietà relative, che sono i suoi rapporti con me, ne sono lo oggetto mediato. Quindi nasce la divisione di due sistemi di conoscenze; l'uno ha per oggetto immediato l'oggetto mediato della coscienza, cioè *il fuor di me*, o la natura sensibile: l'altro ha per oggetto immediato lo stesso oggetto immediato della coscienza, cioè l'*Io* e le sue operazioni. La ragione finalmente, come abbiamo detto nell'ideologia, si eleva dalla conoscenza degli oggetti immediati della sensibilità e della coscienza, alla conoscenza dell'essere infinito, di Dio invisibile. La conoscenza di questo essere si risolve anche, in ultimo risultamento, nella testimonianza della coscienza, la quale rende presente allo spirito il raziocinio, che dimostra l'esistenza di Dio.

§. 5. Nel capitolo primo della psicologia vi ho dimostrato, che le operazioni dello spirito incominciano dalla percezione del me, unitamente alle sue modificazioni, non già dal giudizio sul me. Questa percezione primitiva è il sentimento complesso di alcune esistenze. Fin qui lo spirito è passivo, e non esiste in lui la conoscenza, se non che nel germe del sentimento. È necessaria l'azione della meditazione, per fare sviluppare da questo germe l'albero delle nostre conoscenze. Lo spirito rientrando in sè stesso, decomponendo e ricomponendo il fascetto delle esistenze, che la coscienza gli presenta, acquista le conoscenze primitive di fatto, che sono i fondamenti delle scienze umane. Nel capitolo quinto della psicologia, parlandovi della sintesi, vi ho detto nel §. 35, che vi è una sintesi reale. Questa consiste, per l'appunto, nel riunire insieme quelle esistenze, che son realmente unite. Nelle verità primitive della coscienza, la sintesi riunisce le diverse modificazioni del me al me stesso; ora queste modificazioni sono realmente nel me, di cui sono modi di essere. La coscienza percepisce insieme il me colle sue modificazioni: l'ana-

lisi decompone queste percezioni complesse, in quella del me, cioè del soggetto, ed in quella delle diverse sue modificazioni: la sintesi reale riunisce queste percezioni decomposte, e così nascono le conoscenze primitive reali. Queste conoscenze sono reali, perchè gli elementi, (1) di cui si compongono, sono reali, essendo le percezioni immediate dell'esistenze, e perchè la loro connessione è anche reale. La realtà di queste conoscenze si dee osservare e riconoscere, non mica dimostrare. Voi dovete leggere il capitolo primo, ed il capitolo quinto della psicologia, non meno che il quarto dell'ideologia.

La coscienza ci somministra dunque i dati per le prime conoscenze appartenenti alla natura dell'uomo. Così conosciamo l'esistenza del nostro me; conosciamo, che siam soggetti al piacere, ed al dolore; che giudichiamo; che ragioniamo; che abbiamo de' desiderj, e che scegliamo a seconda della nostra volontà: in una parola, meditando su la coscienza di noi stessi, acquistiamo le conoscenze primitive di fatto, su le quali è fondata la psicologia, e tutte le scienze, che hanno per oggetto di farci conoscere lo spirito umano.

Io vi ho detto, che le conoscenze primitive sono un prodotto della meditazione sul sentimento della coscienza; e qui vi prego di osservare, che lo spirito umano sotto diversi riguardi, è passivo ed attivo insieme. Egli è passivo nella sensibilità, nella coscienza, nel desiderio, e nella riproduzione di alcune idee: egli è attivo nell'analisi, nella sintesi, e nella volontà, che dirige queste facoltà della meditazione. Riguardato lo spirito come passivo, non è capace nè di conoscenze vere, nè di conoscenze false; egli è a questo riguardo come una tela, su di cui si fanno diverse pitture. La verità, o la falsità si dee riporre

(1) Il *me* esiste realmente, le sue modificazioni esistono realmente.

nell'esercizio della meditazione. Lo spirito possiede la verità, quando egli afferma ciò che è, o nega ciò che non è; nel caso contrario egli erra; la verità e la falsità risiedono dunque ne'nostri giudizj (1).

Ciò che determina lo spirito a giudicare così, e non altrimenti, chiamasi il *motivo del giudizio*. Perciò la coscienza, che è il sentimento del *me*, e delle modificazioni, è il motivo immediato di tutti i giudizj primitivi, che riguardano lo spirito umano. Perchè provando un'afflizione, io giudico, che sono afflitto? Ciò avviene, perchè son conscio di un afflizione in me, perchè la coscienza mi presenta insieme l'afflizione, il me, e la loro unione; perciò rivolgendo la mia meditazione su di ciò, che la coscienza mi presenta, riagendo, per dir così, su l'azione della coscienza, formo il giudizio: *io sono afflitto.*

§. 6. La coscienza, la quale è il motivo immediato de'giudizj primitivi, che riguardano il nostro spirito, è anche il motivo mediato ed ultimo de'giudizj primitivi, che riguardano gli oggetti esterni. Ciò può rilevarsi da quello, che abbiamo detto nel §. 3. Il motivo immediato poi di tali giudizj è la sensibilità esterna. Stendendo la mano su d'un globo di marmo, io sento una moltitudine di cose esterne al me, che mi danno i sentimenti di resistenza, e di continuità: meditando su questo gruppo di sentimenti, pronuncio il seguente giudizio: *vi è una cosa fuori di me solida ed estesa.* Or quali motivi concorrono a determinarmi ad un tal giudizio? Vi è, io dico, un globo, cioè una cosa esterna al *me*, solida ed estesa, perchè io la sento; e se cerco di nuovo su qual motivo io sappia di sentirla, troverò, che un tal motivo è la testimonianza della coscienza, ed è ciò l'ultimo motivo, che io posso addurre di questo mio giudizio. La testimonianza della coscienza è dunque l'ultimo motivo de'giudizj di fat-

(1) *Aristotile* dice che la verità e la falsità sta nella divisione, lo che coincide colla sentenza dell'A.

to, che riguardano gli oggetti esterni. La sensazione rende presenti allo spirito gli oggetti, che sono fuori di noi; ma la coscienza ci presenta la sensazione, e rende, per dir così, lo spirito presente a sè stesso.

Vi sono stati de' filosofi, i quali han preteso, che non può rifiutarsi la testimonianza della coscienza, che attesta l'esistenza delle sensazioni in noi; ma che debba rigettarsi la testimonianza delle sensazioni, le quali ci annunciano l'esistenza di alcuni oggetti esterni. Essi ammettono la veracità della coscienza come motivo immediato dei nostri giudizj; ma la rifiutano come motivo mediato. Questi filosofi pretendono, che non esistano altri esseri, se non che i soli spiriti, e le loro modificazioni: eglino negano l'esistenza tanto del proprio corpo, che degli altri corpi dell'universo. Questi filosofi si chiamano *idealisti*, e la dottrina da loro insegnata appellasi *idealismo*. L'ultimo grado dell'idealismo si è l'*egoismo*, cioè l'opinione, la quale nega l'esistenza non solamente dei corpi, ma ancora quella di tutti gli altri spiriti, fuori del proprio. Secondo questa strana razza di filosofi, la nostra vita è un lungo sogno in cui ci sembra di vedere fuori di noi tante cose, che non hanno esistenza, nello stesso modo che non hanno esistenza gli oggetti, che ci sembra di vedere nel sogno. *Cartesio*, cercando di rifare il proprio intendimento, e di risalire alle verità primitive, incominciò dal dubitare di tutte le cose; ma egli vide che un tal dubbio supponeva l'esistenza del me, che dubita; da ciò conchiuse che l'esistenza del me era incontrastabile; poichè si ammetteva col dubitarne; ma che l'esistenza delle cose esteriori non confermandosi col dubitarne, rimaneva incerta; egli perciò ammise come incontrastabile l'esistenza degli oggetti immediati della coscienza, ma non gli sembrò tale quella degli oggetti mediati. È incontrastabile, egli disse, l'esistenza dell'idea della Luna nel mio spirito, ma non è incontrastabile l'esistenza del globo lunare fuori del mio

spirito; io non posso dubitare della prima, poichè essa si pone col dubbio stesso; ma io posso dubitare della seconda. Così *Cartesio* restò solo nell'universo colle sue idee (1).

§. 7. Lo stato della quistione sull'idealismo è dunque; *la coscienza è un motivo legittimo mediato nei giudizj di fatto?* o in altri termini: *si può egli ammettere la testimonianza della coscienza per gli oggetti immediati di essa, e rifiutarsi per gli oggetti mediati?* La coscienza percepisce il me come limitato da un fuor di me: ora se non esistesse un fuor di me, questa testimonianza della coscienza sul proprio essere sarebbe illusoria, e la coscienza non sarebbe un motivo legittimo per gli oggetti immediati. La coscienza percepisce il me come paziente; ora se l'*Io* non fosse affetto da oggetti esterni, egli non sarebbe paziente; e la testimonianza della coscienza circa il proprio essere sarebbe fallace. Inoltre se l'esistenza degli oggetti immediati della coscienza è incontrastabile, bisogna ammettere questi oggetti tali quali si offrono alla coscienza stessa. Se l'esistenza delle sensazioni è incontrastabile, bisogna ammettere le sensazioni tali quali alla coscienza si offrono. Ora che cosa è mai la sensazione, se non è un sentir qualche cosa? Nell'ipotesi dell'idealismo, la sensazione non sente (2) alcuna cosa; essa non è dunque, in tale ipotesi, un sentire, e la sua esistenza è un bel nulla.

La scuola di *Leibntz* toglie la differenza fra lo stato passivo ed attivo dell'essere pensante: essa insegna, che tutte le modificazioni dello spirito nascono dal

(1) Renato Cartesio con questo suo dubitare di tutto, osserva saviamente il profondo Gioberti, aprì l'adito agli errori funesti che desolàrono la Filosofia; e forse non è esagerata la sentenza di questo acuto pensatore moderno, essere stato Cartesio per la Filosofia ciò che fu Martino Lutero per la Fede (V. Introduzione alla Flosofia; Bruxelles 1840).

(2) Direi *non è un sentir qualche cosa*, perchè la sensazione non sente.

suo interiore, senz'alcuna influenza esterna. Lo spirito, secondo il filosofo alemanno, è creato coll'idea dell'universo, e con una forza la quale tende incessantemente a rendere più chiara e distinta questa idea. Ora il negare l'esistenza delle passioni nello spirito è un negare le verità immediate della coscienza. Ma non potrebbero forse le nostre sensazioni derivare dall'interno della nostra natura, e perchè nascono indipendentemente dalla nostra volontà, darci il sentimento della passione? Rispondo in primo luogo, che la scuola di Leibntz non può farci questa obbiezione, poichè essa insegna, che tutte le modificazioni dell'anima nascono dalla forza unica di rappresentar l'universo: gli atti perciò della volontà, e le sensazioni nascono, secondo questa scuola, dallo stesso principio: dico in secondo luogo, che non solamente le sensazioni si presentano alla coscienza come indipendenti dalla volontà, ma ancora come effetti di un agente esterno, e la coscienza percepisce il me come limitato da un di fuori.

§. 8. Nel sistema Malebranchiano le sensazioni son prodotte nel me da Dio; e perciò in questo sistema l'*Io* sarebbe anche paziente, nel caso che non esistessero i corpi. Ma in primo luogo è incontrastabile, anche in questa ipotesi, l'esistenza di *un di fuori*, che limita ed agisce sul me, e questa verità ci vien rivelata dalla coscienza. Se poi il di fuori, da cui lo spirito è affetto, possa confondersi con Dio, è una seconda quistione, che riguarda la natura del di fuori. Volendo risolverla osservo, che Dio, secondo la nostra filosofia e quella di *Malebranche*, è un essere semplice; ora il di fuori de'sensi si mostra a noi come moltiplice. Non solamente io sento, stendendo la mano su di un tavolino, un soggetto incognito col dito pollice, ma ne sento ancora uno col dito indice, ed il secondo mi si offre come distinto dal primo, e come contiguo collo stesso. Pare dunque che io possa esser sicuro, che l'esistenza esterna, che mi modifica,

sia moltiplice; e che perciò sia diversa da Dio, che è un essere semplice.

Confesso, che il raziocinio rapportato, per provare che l'esistenza esterna che ci modifica è moltiplice, non sembra essere interamente soddisfacente. Uno stesso oggetto può produrre nel nostro spirito modificazioni diverse, e sembrarci ancora moltiplice senza esserlo. Così uno stesso corpo si mostra in un modo per mezzo della vista, ed in un altro diverso per mezzo del tatto; e l'idea del corpo visibile è, come abbiam osservato nell'Ideologia, diversa da quella del corpo tangibile. Inoltre si possono situare degli specchi in modo, che ci presentino lo stess'oggetto come duplicato, triplicato, ec., ciò che può anche avvenire riguardando un oggetto col mezzo de'soli occhi.

Tutti questi fenomeni, che ci si obbiettano suppongono l'esistenza moltiplice, e si spiegano per mezzo della stessa: un corpo sembra di un modo per mezzo della vista, e di un altro per mezzo del tatto, poichè esso agisce diversamente su due organi diversi: sul tatto agisce immediatamente; sugli occhi agisce mediatamente per mezzo de' raggi luminosi. Un corpo sembra duplicato, triplicato ec. per mezzo di alcuni specchi, perchè agisce su gli occhi per mezzo di raggi reflessi diversi; lo stesso avviene quando si vede per mezzo dei soli occhi duplicato; in tal caso i raggi che colpiscono le retine vanno a convergere in punti diversi. Tutti questi fenomeni dunque hanno luogo nella supposizione, che l'esistenza esterna sia moltiplice. Ma supponendo che un essere unico e semplice modifichi lo spirito, il quale è anche semplice, non sembra possibile, che l'esistenza esterna apparisca in modi diversi. Il modo in cui questo apparisce è un risultamento della natura dell'agente e del paziente e non può perciò essere che unico e semplice ancora esso.

Nell'Ideologia vi ho fatto vedere, che fra l'estensione, che ci colpisce al di fuori, ve ne è una, la

quale l'*Io* riguarda come propria, ed è quella in cui gli sembra di esistere, che è immediatamente sotto l'impero della sua volontà, e che gli è incessantemente presente; e vi ho ancora fatto vedere che ve ne ha un'altra, la quale si riguarda come estranea al me, nella quale l'*Io* non si trova. Secondo la testimonianza della coscienza vi è dunque *un di fuori*, in cui l'*Io* si trova, o che è unito al me: e vi è un di fuori, in cui l'*Io* non si trova, e che non è unito al me. Il di fuori è dunque moltiplice. Questo raziocinio mi sembra esatto. Ma, ripiglia *Malebranche*, le nostre sensazioni non sono forse modificazioni dell'anima nostra? E Dio non può forse produrre in lei tutte le modificazioni di cui essa è capace? Le nostre sensazioni, io rispondo, sono modificazioni dell'anima nostra, ma modificazioni relative, le quali suppongono un termine al di fuori di noi, e Dio non può perciò produrle indipendentemente da questo termine. Le sensazioni sono un sentire, ed ogni sentire è di sua natura un sentir qualche cosa; non vi può dunque essere sensazione senza oggetto sentito.

Ma che cosa è mai, continuano gli avversarj ad opporci, questa esistenza del me in un fuori di lui? L'*Io* può egli forse esistere altrove se non che in sè stesso? Che cosa è mai questa unione del me con un di fuori? È essa forse spiegabile, è forse in alcun modo concepibile? Questa unione, io rispondo, è il segreto del Creatore: essa è un mistero, che bisogna rispettare. L'Io esiste in sè stesso, ma egli ha il potere di agire immediatamente su di una cosa esterna a lui, e questa cosa può a vicenda agire immediatamente sul me: queste due cose sono perciò in un rapporto di causalità scambievole; un tal rapporto è reale, ed è il fondamento del fenomeno dell'unione.

Ho osservato nella Psicologia, che lo spirito ne' sogni è solamente in uno stato passivo; quindi non può aver luogo in lui alcun giudizio, e perciò in tale stato

lo spirito non è capace nè di errore, nè di verità: per potersi a lui imputare l'errore, è necessario che abbia il pieno possesso della sua attività. Tutte le obbiezioni dunque, che gl' idealisti ricavano dai sogni, e dalla follìa, non hanno alcun valore.

§. 9. La meditazione sul sentimento del me, il quale sente un fuor di me, ci somministra le verità primimitive di *esperienza interna*, e quelle di *esperienza esterna*. L' io ragiona, egli desidera, egli vuole ec.: ecco verità che si riducono alla prima specie. Vi è un di fuori: questo ci apparisce esteso, impenetrabile mobile ec.; ecco verità di *esperienza esterna*.

Ma l' uomo non può acquistare la scienza in un istante: se i prodotti della meditazione non fossero permanenti, l'edifizio della scienza umana non avrebbe potuto costruirsi. Il sapientissimo Creatore della Natura ha provveduto a ciò, egli ha dotato il nostro spirito della memoria, la quale rende permanenti i prodotti della meditazione, e ci trasporta nel passato. *Il pane che ho mangiato mi ha nutrito. L' acqua che ho bevuto ha estinto la mia sete. Il Sole mi si è mostrato in un punto dell'orizzonte, e dopo qualche tempo mi si è mostrato in un altro, ed è scomparso dagli occhi miei: questo fatto l'ho osservato più volte.* Ecco alcune verità di fatto, che la memoria mi presenta.

Se vi domanderò il motivo, per cui dite aver osservato, che il Sole nasce e tramonta, mi risponderete che vi ricordate di averlo osservato: e se vi domanderò di nuovo, come sapete, che vi ricordate di aver ciò osservato? mi risponderete, che ne avete coscienza. La memoria è dunque il motivo immediato del giudizio di cui parliamo, e la coscienza è il motivo mediato.

Osservate che senza la memoria presa in un senso esteso, e che comprende anche ciò che *Locke* chiama *contemplazione*, non vi potrebbe essere nè giudizio, nè raziocinio. Quando giudichiamo, la nozione del soggetto dee continuare ad esser presente allo spirito sino

al momento in cui il giudizio è formato. Quando ragioniamo, è necessario, che ciascuno de' due giudizj delle premesse sia continuato ad essere tenuto presente allo spirito, sino al momento dell'illazione. Quell'atto con cui lo spirito continua a tener presente un pensiere quale che siasi, chiamasi da *Locke Contemplazione*: esso è un attenzione continuata. Quando nondimeno parliamo della memoria come motivo dei nostri giudizj, intendiamo parlare del riconoscimento di un pensiere riprodotto.

Alcuni filosofi tentano di giustificare la testimonianza della memoria colla veracità di Dio. Se la memoria, eglino dicono, c' ingannasse, l' inganno si potrebbe attribuire a Dio, che ci ha fatto perchè ci ingannassimo. Ma se la cosa fosse come questi filosofi la pensano, noi non saremmo giammai ingannati dalla memoria: intanto gli errori di memoria sono giornalieri. Non esiste dunque la pretesa guarentigia di Dio. Io vi parlerò in appresso delle cause de' nostri errori, ed allora vi farò ancora conoscere come avvengono i falli di memoria.

Concludiamo, che l' ultimo motivo di tutt' i nostri giudizj si è la testimonianza della coscienza. I nostri giudizj o sono primitivi, o dedotti: i primi o sono assiomi, o verità primitive di fatto: gli assiomi sono evidenti per sè stessi, e la testimonianza della coscienza ci attesta la loro immediata evidenza. Le verità primitive di fatto hanno per motivo immediato la coscienza, la sensibilità, la memoria; ma tutte si appoggiano su la coscienza come sul loro ultimo motivo. Le verità dedotte hanno per motivo immediato il raziocinio: e per motivo mediato la coscienza, che ci assicura della deduzione. La coscienza è dunque la base fondamentale di tutto il sapere umano; chiunque cerca d'introdurre l'illusione nel santuario della coscienza, distrugge qualunque filosofia, ed è in contraddizione con sè stesso. Ciò sarà più ampiamente sviluppato in appresso.

CAPO II.

Del raziocinio misto.

§. 10. Il raziocinio, come abbiamo detto nella Logica pura, si dee considerare sotto due aspetti, cioè riguardo alla sua *forma*. e riguardo alla sua *materia*.

Nel capitolo primo della Logica pura vi ho detto, che il raziocinio è di due specie *puro* e *misto*. Ora le leggi formali del raziocinio, di cui vi ho parlato nella logica pura, son comuni tanto al raziocinio puro, che al raziocinio misto; poichè esse son fondate su la nozione dell'atto intellettuale chiamato raziocinio, il quale consiste nella deduzione di un giudizio da altri giudizj. Perciò ogni raziocinio sia puro sia misto dee constare di tre giudizj, e di tre idee. Nel raziocinio sia puro sia misto il mezzo termine non può entrare nella conclusione, nè può esser preso due volte particolarmente; non si può concludere da due premesse negative, e l'illazione dee seguire la parte più debole. Queste leggi riguardano la forma del raziocinio, e prescindono dalla sua materia. La differenza tra il raziocinio puro, ed il raziocinio misto dipende dalla materia, poichè le premesse del raziocinio puro sono giudizj necessarj, laddove nel raziocinio misto una delle premesse è un giudizio sperimentale.

Voi avrete inteso parlare della logica degli antichi, e particolarmente di quella di *Aristotile*: avrete inteso, che i moderni filosofi ne parlano con disprezzo: guardatevi dal pregiudizio di prestare a questi ultimi una cieca credenza: gli antichi hanno formato un'analisi esatta dell'atto intellettuale chiamato raziocinio: eglino ne hanno con precisione determinato le leggi formali, e la logica sortì dalle mani di Aristotile, in questa parte perfetta: gli sforzi di alcuni moderni, a volerla cambiare, hanno piuttosto contribuito a recare, in questa parte della filosofia, la confusione e l'in-

certezza. Non si dee dir lo stesso della logica de'fatti: su di questa i moderni, avendo analizzato meglio il sistema delle facoltà dello spirito umano, e risalito all'origine delle idee, ci hanno posto in istato di migliorarla notabilmente (1).

§. 11. L'illazione del raziocinio misto è una verità dedotta di esistenza, vale a dire è un giudizio, che pronuncia su le cose esistenti, non già su le sole nostre idee. *Un corpo pesante non sostenuto cade. Ogni corpo è pesante. Ogni corpo dunque non sostenuto cade.* Il primo giudizio esprime il rapporto d'identità fra l'idea di un corpo pesante non sostenuto, e l'idea di un corpo che cade: il secondo è un giudizio sperimentale: il terzo pronuncia su i corpi esistenti. La illazione ne' raziocinj misti esprime dunque un fatto, ma vi dee essere, come abbiamo detto, una connessione fra l'illazione e le premesse; il raziocinio misto pone dunque una connessione fra i fatti. Ma vi può essere, fra i fatti, una connessione, e quale questa può esser mai? I fatti che si legano nel raziocinio sono essi tutti e due oggetto di esperienza, ed in questo caso come si legano? Se uno di essi è oggetto di esperienza, l'altro può non esserlo, sebbene sia di natura da essere osservato? Si può egli concludere da un'esistenza che cade sotto l'esperienza ad una esisteuza, che non può cadere sotto l'esperienza, e lo spirito è egli autorizzato a porre esseri che non colpiscono, nè possono colpire la sensibilità e la co-

(1) Una troppo cieca venerazione per gli antichi è un pregiudizio: ma negare ad essi specialmente in cose di puro raziocinio un gran merito è un pregiudizio anche più fatale. Si è potuto dar a' giorni nostri un giro più chiaro alle materie, alle dimostrazioni: ma la sostanza ricoperta da una ruvida scorza è spesso eccellente in loro che, dirò con Lattanzio: *temporibus antecesserunt, sapientia quoque antecesserunt.* Anzi oserei dire che le più belle teorie e le più sane dottrine moderne sono tutte, sebbene non tanto chiaramente, sparse nelle opere degli antichi filosofi, o almeno i germi vi si trovano, sapendoli bene investigare.

scienza? In una parola quale istruzione ci reca il raziocinio misto? Eccovi ricerche della più alta importanza, e che non mi sembrano ancora sufficientemente meditate.

Per farlo ordinatamente, noi osserveremo la legge, che ci abbiamo proposto, ch'è quella di passare gradatamente dal noto all'ignoto. Dalla Logica pura sappiamo come il raziocinio puro sia istruttivo per noi; cerchiamo di passare da questo noto all'ignoto che vogliamo scovrire.

§. 12. Il raziocinio puro c'istruisce in due modi, 1° perchè serve a legare insieme, e classificare le conoscenze, che si hanno senza il raziocinio, 2° perchè ci fa scovrire quei rapporti fra le nostre idee, che non si possono immediatamente conoscere. Vediamo se queste due utilità del raziocinio puro sieno applicabili, e come lo sieno al raziocinio misto.

Io suppongo di avermi formato l'idea di una cosa, che chiamo *animale*, e che questa sia l'idea generale di una cosa, che ha vita, moto spontaneo e senso. Questa idea esistendo nel mio spirito, suppongo di vedere una bestia ignota, che alla mia presenza prende la fuga; io dirò tosto: ciò che ho veduto è un animale, e se mi si domanderà il motivo di questo giudizio, risponderò immantinente, che la cosa da me veduta, al veder me è fuggita, il che vale quanto dire, averla io osservata fornita di vita, moto spontaneo e senso. Ecco ciò che accade nel mio spirito a questa occasione in seguito dell'impressione sensibile, che la bestia ha fatta su' miei occhi, io ho formato il seguente giudizio sperimentale: *ciò che ho veduto, è una cosa, che ha vita, moto spontaneo e senso*: a questo giudizio segue questo altro: *ciò che ha vita, moto spontaneo e senso, è animale.* Dopo viene l'illazione: *la cosa, che ho veduto è dunque animale.* Ora che cosa ho io fatto con questo raziocinio? Ho ridotto l'individuo, che ha colpito i miei sensi, al suo genere, ho eseguito una classificazione. Ciò fa vedere, che tutte le clas-

sificazioni, vale a dire le riduzioni degl' individui alla loro specie, ed al loro genere, sono il risultamento di un raziocinio, dopo che lo spirito si ha formato l'idea della specie, o del genere. Ma ciò richiede ancora alcune spiegazioni. Quando dico: *la cosa che ho veduta è animale*, dico: *la cosa che ho veduta è una cosa che ha vita, moto spontaneo e senso.* Ma questo giudizio è lo stesso del giudizio sperimentale delle premesse: pare dunque, che non si dica nulla nell' illazione, che non sia antecedentemente noto. Ciò è vero: il raziocinio non mena in questo caso ad una conoscenza che non si possa ottenere senza di esso; ma serve a legare questa conoscenza ad un' altra. Io dico nell' illazione: l' individuo che ha colpito i miei sensi appartiene al genere degli animali; io riduco l'idea particolare di questo individuo, la quale ho indipendentemente dal raziocinio, all' idea universale del suo genere; il raziocinio non serve a darmi queste due idee, ma a legarle, e ridurre l'una sotto dell' altra: essa mi fa conoscere, che il predicato da me pronunciato per questo individuo è un predicato generico.

Il raziocinio recato in esempio può riguardarsi come misto: poichè la proposizione: *ciò che ha vita, moto spontaneo e senso, è animale*, è la definizione del vocabolo *animale*, e si prescinde in essa dall' esistenza dell' animale.

Nella Psicologia parlandovi dell'immaginazione vi ho spiegato la legge dell'associazione delle idee; *la percezione passata ritorna tutta, allora che ne ritorna una parte.* Questa legge concorre qui a fare eseguire l'atto del raziocinio. Nel momento che la bestia ignota colpisce i miei sensi, e che io giudico, che essa ha vita, moto spontaneo e senso, mi ritorna una parte del seguente pensiere: *ciò che ha vita, moto spontaneo e senso, è animale*: mi si dee perciò risvegliare l'intiero pensiere. La legge della immaginazione è dunque necessaria per la formazione di questi raziozinj; ma sarebbe errore

il concludere, che il raziocinio sia un atto dell' immaginazione. Il raziocinio consiste nella deduzione dell' illazione. Un tale atto è un prodotto delle due facoltà di analisi e di sintesi; di analisi perchè il giudizio dedotto, vedendosi compreso nelle premesse, si separa dalle stesse: di sintesi, perchè lo stesso giudizio si lega colle premesse, ed il raziocinio intiero riceve l' unità sintetica.

Se formo il seguente raziocinio: *I quattro lati del mio tavolino son tutti uguali alla canna, cioè sono uguali ad una terza quantità: due o più quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse: i quattro lati del mio tavolino son dunque uguali fra di essi.* Questo raziocinio è misto: la prima proposizione esprime un giudizio sperimentale, la seconda un giudizio puro: l'illazione mi fa conoscere il rapporto fra alcuni fatti, cioè fra i termini della superficie del mio tavolino: questo rapporto è l' istesso di quello che il giudizio puro mi fa conoscere fra le mie idee. Il raziocinio misto mi fa dunque qui conoscere quel rapporto fra alcuni fatti, che io conosco fra le mie idee le quali comprendono le idee particolari di alcuni fatti. Vi ho detto, nella Logica pura, che le verità necessarie sono ipotetiche per la natura, e che l' esperienza rende effettiva l'ipotesi, e perciò lo spirito è autorizzato di applicare ai fatti i rapporti delle sue idee.

Da tutto ciò concludiamo, che le istruzioni recate allo spirito del raziocinio puro, possono estendersi ancora al raziocinio misto. Esso serve: 1. a classificare i fatti della natura dopo che lo spirito si ha formato alcune idee generali; 2. a farci conoscere alcuni rapporti fra i fatti, che noi conosciamo fra l' idee, che comprendono le idee particolari di tali fatti. Su questi fondamenti è stabilita l'applicazione delle matematiche pure a' fenomeni della natura visibile.

§. 13. Fin qui il raziocinio misto è limitato a farci conoscere alcuni rapporti fra i fatti; non già a manifestarci un fatto che l' esperienza non ci fa cono-

scere. Anche nella classificazione noi non conosciamo se non che rapporti. Difatto classificare un individuo è ridurre un individuo alla sua spezie ed al suo genere: è ritrovare un rapporto di similitudine fra questo individuo ed altri individui. Il dire: *la cosa che ho veduto è animale* significa: l'individuo che colpisce i miei sensi è simile ad altri individui da me osservati, e compresi sotto un'idea generale legata al vocabolo animale.

Ma il raziocinio misto non si limita solamente ad istruirci su i rapporti de' fatti, ma ancora a svelarci de' fatti che l'esperienza non manifesta. Ora per fare ciò, è necessario, che vi sia un legame fra il fatto noto, da cui lo spirito parte, ed il fatto ignoto che si deduce. Vi ho detto nell' ideologia, che l'esistenze hanno due connessioni reali, una è quella della modificazione al soggetto, e l'altra dell'effetto alla causa. Il raziocinio dunque, per menarmi da un fatto che sperimento ad un altro, che non isperimento, ha due mezzi; uno è quello di dedurre dalla esistenza di un soggetto, che cade sotto l' esperienza, l' esistenza di una qualità, che sotto l'esperienza non cade Ho osservato, che l'acqua ha la qualità di estinguer la sete: il sentimento della sete ritorna in me: veggo dell'acqua in una fonte, e giudico, prima di bere, che quest' acqua ha la qualità di estinguermi la sete. Qui dall'esistenza del soggetto, che cade sotto i miei sensi, deduco l'esistenza di una delle sue qualità, cioè dall'esistenza di un corpo fluido e trasparente, che colpisce i miei sensi, deduco la sua qualità di estinguere la mia sete. Il raziocinio che si forma nel mio spirito a questa occasione, può esprimersi in questo modo; *il corpo che io vedo è acqua: l' acqua ha la qualità di estinguere la sete: questo corpo ha dunque la qualità di estinguer la sete.*

Il secondo mezzo, con cui il raziocinio, che si aggira su i fatti, ci mena da una esistenza che cade sotto l'esperienza ad un'altra esistenza, che sotto la

esperienza non cade, si è il dedurre da una causa, che si sperimenta, un effetto che non si sperimenta; o da un effetto, che si sperimenta, una causa che non si sperimenta. Ho osservato, che il fuoco, posto in una certa vicinanza della neve, produce la liquefazione di questa; veggo del fuoco in vicinanza di una palla di neve, e giudico, che questa sarà dal fuoco liquefatta. Qui dalla causa che sperimento deduco l'effetto, che non isperimento. Il raziocinio che si forma nel mio spirito in questa occasione può esprimersi nel modo seguente: *il corpo che colpisce i miei sensi è fuoco posto in vicinanza di una quantità di neve: il fuoco posto in vicinanza della neve la liquefà. Questo corpo liquefarà dunque la neve che io veggo.*

Possiamo ugualmente dall'effetto, manifestatoci dall'esperienza, dedurre la causa che l'esperienza non ci manifesta. Veggo delle piante verdi in un campo, e deduco, che questo campo, fu seminato. Veggo un bambino che vagisce, e deduco, l'esistenza di una donna che l'ha partorito.

§. 14. *Davide Hume* ha combattuto la legittimità de' raziocinj, della specie di quelli testè rapportati. Non si conclude, egli dice, legittimamente da un'esistenza, oggetto della esperienza, ad un'esistenza, che sotto l'esperienza non cade. È necessario, che ponghiate attenzione alle sue obiezioni, ed alle risposte; è questa una materia molto importante nella filosofia. In primo luogo richiamate nel vostro pensiero ciò, che nella logica pura io vi dissi circa la distinzione dei giudizj in necessarj ed in contingenti. Negli esempj testè recati i giudizj: *l'acqua ha la qualità di estinguere la sete*; *il fuoco posto in vicinanza della neve la liquefà*, sono giudizj empirici, e perciò contingenti: io non ritrovo nell'idea di un corpo fluido e trasparente, l'idea della qualità di estinguere le sete, nè nella idea del fuoco posto in vicinanza della neve, la idea di essere la causa della liquefazione di questa:

in siffatti giudizj non ritrovo alcuna identità fra il soggetto ed il predicato: l'esperienza mi fa solo conoscere la coesistenza del predicato col soggetto: questi giudizj non sono dunque analitici, ma sintetici.

Ora l'esperienza, che mi fa conoscere la coesistenza solamente del predicato col soggetto, non me la può far conoscere, che ne' casi particolari da me finora osservati: nè mi dà alcun diritto di concludere da' casi particolari finora osservati a quelli che non ho osservato ancora; intanto negli esempj recati, io concludo questa coesistenza prima della sperienza: i miei raziocinj si riducono a queste deduzioni: *l' acqua che ho bevuto estingue la sete; l' acqua dunque che beverò l' estinguerà ancora. Il fuoco che ho veduto posto in vicinanza della neve l' ha liquefatta, il fuoco che vedo posto in vicinanza della neve, seguirà dunque a liquefarla.* In questi entimemi si suppone tacitamente un fondamento comune, ed è appunto *la similitudine del passato col futuro*. Ora dice *Hume*, questa similitudine non è una verità identica e necessaria, nè una verità sperimentale. Non è una verità identica, poichè non si vede nell' idea del passato compresa la similitudine coll'avvenire. Qual contradizione ritrova lo spirito in questa proposizione: *Il passato non è simile al futuro?* Non è una verità sperimentale, poichè per esserlo bisognerebbe che il futuro fosse un dato sperimentale come il passato, è così lo spirito potrebbe osservare il rapporto di similitudine: al contrario noi deduciamo il futuro dal passato, e lo deduciamo in forza di questa supposta similitudine, che niente autorizza a supporla, poichè non si può porre il rapporto di similitudine fra due fatti, senza osservare i fatti, fra i quali si pone il rapporto. Tale è la somma de' ragionamenti di *Hume*. È necessario di farne un esame diligente.

§. 15. Prima di tutto determiniamo lo stato della quistione. Si cerca se la similitudine fra il passato ed il futuro, nel corso della natura, sia una verità

sperimentale. Che cosa è mai una verità sperimentale? È un giudizio vero, che noi formiamo meditando su ciò, che ci offre la coscienza e la sensibilità. Io dico la coscienza e la sensibilità, perchè la memoria non fa altro, se non che riprodurre le modificazioni di queste due potenze passive; e perciò la memoria rende permanenti allo spirito i dati sperimentali. Vediamo dunque se noi formiamo il giudizio di cui si parla. Suppongo, che siamo nel mese di gennajo 1824; tutt' i giorni scorsi dopo gennajo 1800, sino a gennajo 1824 sono un *futuro* considerati relativamente a gennajo 1800, e sono un *passato* relativamente a gennajo 1824. Ora ho io osservato nel primo giorno di gennajo 1800, che l'acqua bevuta estingue la sete, e nel dì due dello stesso mese ho osservato egualmente, che l'acqua bevuta estingue la sete; ora il dì due gennajo è un futuro, relativamente al primo giorno di questo mese: nel dì due ho io dunque osservato la similitudine fra il passato ed il futuro. Similmente il dì tre dello stesso mese è un futuro relativamente al giorno due, ed al primo giorno del mese: ed il dì tre avendo osservato, che l'acqua bevuta estingue la sete, in questo giorno tre ho dunque osservato ancora la similitudine fra il passato ed il futuro. Lo stesso vale per tutti gli altri giorni successivi sino a gennajo 1824. In tutti i giorni dunque scorsi dopo gennajo 1800, sino a gennajo 1824. ho io, meditando su di ciò che mi ha offerto la sensibilità e la coscienza, giudicato con verità, che il futuro è simile al passato. La serie degli stati del mio spirito, che la memoria mi offre, mi presenta una successione, in cui il primo anello determinato ad arbitrio, tutti gli altri, fuori dell'ultimo si possono a vicenda e si debbono riguardare come futuri, e come passati; perciò la similitudine osservata fra ciascuno di questi stati e gli altri che lo precedono è una similitudine osservata fra il futuro ed il passato. La similitudine dunque fra il futuro ed il

passato è una verità sperimentale, e tutta l' armata delle obbiezioni di *Hume* è distrutta. Se nella serie degli stati A, B, C, D, B è futuro relativamente ad A, e passato relativamente a C e D; e se D è futuro relativamente a C, B, A e C, B, A sono passati relativamente a D, quando io ritrovandomi nello stato D osservo la similitudine fra esso e gli stati antecedenti C, B, A, non osservo forse la similitudine fra il passato ed il futuro? E se tutti gli stati, che la memoria mi offre, si presentano a me come simili allo stato D, potrassi forse mettere in dubbio che la similitudine del futuro col passato non sia una verità di esperienza?

Di grazia, il ricercare se il futuro sia simile al passato, non è forse il ricercare, se la natura sia costante nel suo corso? E vi è alcun uomo di buona fede che possa negare essere una verità sperimentale la costanza della natura nel suo corso? Non abbiamo noi forse nei nostri climi osservato la costante successione del giorno alla notte? Non abbiamo noi forse osservato il costante ritorno delle stagioni? Non abbiamo osservato, che il grano si produce per mezzo del seme; che i bovi, i cani, i cavalli ec., nascono dall'accoppiamento de'due sessi? Che il pane ci ha costantemente nutriti, e l'acqua costantemente dissetati? E dopo di ciò, si può egli forse rivocare in dubbio questa verità: *l' esperienza c' insegna, che la natura è costante nel suo corso?*

§. 16. Ma, si dice, questa proposizione: *il passato è simile al futuro,* non è di una universalità assoluta, e perciò non può comprendere tutto il futuro, e quindi non è applicabile al futuro relativo al tempo, in cui si giudica. Ma qui si cambia lo stato della questione. *Hume* asserisce, che la proposizione enunciata non è nota nè *a priori,* nè per mezzo dell' esperienza: io ho provato, che essa è una verità sperimentale. Ora il riguardarla come una verità sperimentale è lo stesso che riguardare il giudizio, che la manifesta, come un

giudizio contingente, e che non è di una universalità assoluta, poichè non esclude nello spirito la possibilità dell' opposto. Ma ciò non fa sì che questo dato non possa menare ad un' illazione contingente anche essa, e che non esclude la possibilità dell' opposto. Ciò sarebbe un confondere l'ordine delle verità razionali *a priori*, coll' ordine delle verità empiriche. Io pretendo, che la similitudine del futuro col passato sia una verità sperimentale, non una verità razionale, una verità sintetica, non analitica, una verità contingente, non necessaria, una verità, in conseguenza, che non esclude nello spirito la possibilità dell'opposto; ma che non presenta alcun motivo di credere, che questa possibilità si riduca all' atto.

Alcuni filosofi pretendono, che i raziocinj, di cui parliamo, non possano darci, se non conseguenze probabili, non già certe. Ma io non posso adottare una siffatta dottrina. Se mi è lecito di riguardare come assurdo l' idealismo, e di riguardare come incontrastabile la realtà di un di fuori; perchè non sarebbe certa per me questa proposizione: *l' esperienza m' insegna che il futuro è simile al passato?* ma anche nell' ipotesi dell' idealismo, questa proposizione, intesa riguardo a' fenomeni, e relativamente al me, non cesserebbe di essere incontrastabile. Una proposizione probabile può esser falsa, e nel momento stesso che si pronuncia si riconoscono i motivi, pei quali può esserlo; ma la proposizione enunciata non presenta alcun motivo di esser falsa. Nè si dica, che Dio può cambiare il corso della natura, come difatto lo cambia alcune volte coll' operazione de' miracoli, poichè in tal caso la proposizione rimane vera. Io non riguardo questa proposizione come necessaria, in modo che si escluda nel mio spirito la possibilità dell'opposto, e perciò resto sempre in qualunque caso, immune dall' errore. Se mi domandate, su qual motivo appoggiate voi il giudizio, che l' acqua che beverete estinguerà la vostra sète? Io vi risponderò,

che l'esperienza mi ha insegnato la costante coesistenza della qualità di estinguer la sete nell'acqua: e se mi domanderete di nuovo: potrebbe l'acqua che vedete esser priva della qualità di cui parliamo? io vi risponderò, che nel mio spirito questa verità non esclude la possibilità dell'opposto, che ignoro se questa qualità esista necessariamente nell'acqua; ma che non ho nondimeno alcun motivo di credere in questo istante, che l'acqua la quale io vedo non estinguerà la mia sete. Tutti questi giudizj non possono essere erronei. Egli non bisogna confondere l'ordine delle verità razionali con quello delle verità sperimentali.

§. 17. Il sapientissimo autore della natura non ha nondimeno affidato la condotta della nostra vita a siffatti raziocinj: egli ha posto in noi alcuni principj necessarj, che ci conducono nelle nostre azioni. L'aspettazione del futuro simile al passato, può riguardarsi come un sentimento, o come la conseguenza di un raziocinio. Essa determina le nostre azioni giornaliere come sentimento, non già come conseguenza di un raziocinio. Sviluppiamo questa dottrina. La legge dell'associazione delle idee, di cui vi ho parlato nella psicologia, è certamente un principio necessario e meccanico delle nostre azioni: comunemente non si attribuisce a questo principio tutta l'estensione, che esso mi sembra avere. Suppongo, ch'entrando in un appartamento io sia affetto dall'odore di rosa, sebbene alcuna rosa non si offra punto ai miei sguardi. In forza de' principj dell'associazione delle idee, la sensazione che io provo dee riprodurre le sensazioni simili dell'odore di rosa, che io ho altre volte provato: queste sensazioni riprodotte, essendo unite con le sensazioni visuali, che mi manifestavano il colore, e la forma della rosa, che hanno colpito i miei sensi: queste sensazioni visuali si riproducono ancora. Fin qui pare che estenda la sua influenza la legge psicologica dell'associazione delle

idee: ora in queste riproduzioni o associazioni non si contiene punto la realtà attuale di un corpo che abbia il colore e la forma della rosa; intanto lo spirito è costretto supporre una siffatta realtà: sebbene la rosa non si offra a' miei sguardi, pure allora che io provo la sensazione del suo odore, le idee della sua forma e del suo colore non solamente si dipingono di seguito nella mia immaginazione; ma il mio spirito le rapporta ad un oggetto, dalla presenza del quale egli non è affetto, ma di cui suppone l'esistenza; io grido: *vi ha qui certamente un mazzetto di rose*; ne sono così certo come se le avessi vedute e toccate. Lo stesso mi accade allora che odo nella camera vicina la voce di un amico: non dubito, che egli non sia là, sebbene egli non sia ancora presente ai miei occhi. Questi fatti sembrano non potersi spiegare colla legge dell'associazione delle idee. Questa si limita, all'occasione di una sensazione presente, a riprodurre le sensazioni simili, e le altre che si sono provate unitamente a queste, le quali sensazioni riprodotte, o per parlare con maggior precisione, i quali fantasmi non portano con loro l'idea della loro realtà attuale, nè si uniscono colla sensazione presente, ma col fantasma delle sensazioni simili. Da queste considerazioni alcuni filosofi sono stati indotti a riguardare la supposizione della realtà di cui parliamo, come uno de' fatti primitivi della nostra natura intellettuale; ed hanno chiamato questa operazione dello spirito, che consiste a supporre un fatto non presente a' sensi, *credenza*. Così negli esempj addotti io sento l'odore della rosa, e *credo* in seguito la sua esistenza attuale in un certo luogo, come sento la voce dell'amico, e *credo* in seguito la sua presenza nella camera vicina.

Avendo meditato su quest' oggetto, credo, che la legge psicologica dell'associazione delle idee combinata con altri principj, che l'esame delle nostre facoltà mi ha fatto adottare, potrà dare una spiegazio-

ne soddisfacente del fatto della credenza. Abbiamo stabilito la differenza fra la coscienza e l'attenzione: abbiamo osservato, che un certo grado di attenzione è necessario per la memoria. Su queste verità si possono stabilire i seguenti principj, 1. tuttociò che è nella coscienza non segue che sia nell'attenzione, 2. tuttociò che è nella coscienza non segue che sia nella memoria. Allora che si hanno insieme più percezioni, lo spirito ne ha coscienza: questo atto semplice della coscienza prende diversi caratteri secondo la diversità delle modificazioni interne, che ne sono l'oggetto. Ciò supposto, esaminiamo le percezioni, che entrano nel sentimento della credenza. Allora che essendo molestato dalla sete vedo dell'acqua, ed attendo dal bere il dissetarmi, ecco le percezioni che concorrono a produrre questa aspettazione: 1. la percezione visuale dell'acqua presente, 2. la percezione delle altre acque passate riprodotte dalla prima, 3. la percezione degli atti di bere passati, 4. la percezione dell'estinzione della sete in seguito del bere. In queste riproduzioni vi entra la nozione del futuro, poichè l'atto del bere viene in seguito della percezione dell'acqua, e l'estinzione della sete si percepisce in seguito della percezione dell'atto del bere. Ora supponiamo, che la seconda percezione delle acque passate, per mancanza di attenzione, sia ecclissata e sparisca; allora rimarranno le percezioni seguenti nell'ordine successivo in cui le abbiamo enunciate, ed essendo necessario, che queste percezioni sieno per loro natura associate alla percezione dell'acqua, si associeranno alla percezione dell'acqua a' nostri occhi presente: lo spirito sarà in tal caso affetto dal seguente gruppo di percezioni, 1. dalla percezione dell'acqua presente, 2. dalla percezione dell'atto di bere come futuro, 3. dalla percezione della estinzione della sete come futura: egli avrà coscienza di tutte queste percezioni, ed in questa coscienza con-

siste per lo appunto la *credenza*, o l'aspettazione del futuro simile al passato.

Vi ho detto nella Psicologia, che la frequente ripetizione di alcuni atti fa eseguire con maggiore rapidità degli atti simili, e che questa rapidità può arrivare ad un grado da sorprenderci. Ciò supposto, la percezione dell'acqua attuale mi riprodurrà con molta rapidità delle percezioni simili: la rapidità con cui queste percezioni si riproducono, ed il non essere esse in questo momento interessanti per me, fa sì, che essendo esse disgiunte da un grado di attenzione quale che siasi, sieno obbliate il momento appresso in cui si sono avute; ma le percezioni dell'atto del bere, e dell'estinzione della sete, guadagnando la mia attenzione, mi rimarranno: queste percezioni dunque, cadute in obblio le loro socie passate, si riuniranno, coll'idea del futuro da cui sono accompagnate, alla percezione dell'acqua attuale: lo spirito avrà coscienza di tutte queste percezioni insieme, e questo atto unico di coscienza costituisce la *credenza, o l'aspettazione del futuro simile al passato.*

Il sentimento, di cui abbiam fatto l'analisi può, come abbiam detto di sopra, divenire ragionato, ed essere riguardato come l'illazione di un raziocinio legittimo: ma non bisogna confondere il sentimento coll'illazione di cui si parla; ed egli bisogna osservare, che il primo ci guida incessantemente nelle nostre azioni, e produce quel sentimento di certezza pel futuro, contro di cui nulla valgono le cavillazioni dello scetticismo.

§. 18. L'altra specie di ragionamenti con cui dalla causa che si sperimenta, si deduce l'effetto che non si sperimenta, e dall'effetto che si sperimenta si deduce la causa che non si sperimenta, è soggetta ad altre obbiezioni, che bisogna esaminare. Abbiamo osservato nell'esempio rapportato di sopra, che il giudizio espresso dalla proposizione: *il fuoco posto in*

vicinanza della neve la liquefà, è un giudizio contingente; intanto noi riguardiamo il fuoco come la causa efficiente della liquefazione della neve: ora la causa efficiente ha una connessione necessaria coll'effetto, poichè la causa efficiente è ciò che fa esistere l'effetto. Posta dunque la causa efficiente si dee porre necessariamente l'effetto; il giudizio dunque ci si obbietta, con cui riguardiamo il fuoco come causa efficiente della neve, è un giudizio erroneo.

Hume pretende, che noi non abbiamo alcuna nozione della causa efficiente, non avendone alcuna della connessione necessaria fra due fatti; e che in conseguenza questa proposizione; *non vi ha effetto senza una causa*, intesa nel senso della causa efficiente, è una proposizione vôta di senso. Nell'ideologia abbiamo provato, 1. che noi abbiamo una nozione della causa efficiente: 2. che questa nozione deriva dalla esperienza: 3. che la proposizione: *Non vi ha effetto senza una causa*, è una verità identica e dimostrabile *a priori*.

§. 19. Vedendo la liquefazione della neve, io debbo dunque dire: questa liquefazione ha una causa efficiente da cui dipende. Ma son io autorizzato a dire: la causa efficiente di questa liquefazione è il fuoco ad essa vicino? Ecco l'altra quistione che dobbiamo risolvere.

Alcuni filosofi, riguardando la quistione enunciata come indifferente per la filosofia naturale, distinguono due specie di cause, la causa *efficiente*, *o metafisica*, e la causa *fisica*. Questa è, eglino dicono, un avvenimento costantemente accompagnato da un altro avvenimento. La conoscienza di siffatte cause fisiche è dovuta all'esperienza, e non si può avere senza la esperienza. L'esperienza c'insegna, che il fatto dell'avvicinamento del fuoco alla neve è seguito costantemente dal fatto della liquefazione della seconda: il primo fatto è dunque la causa *fisica* del secondo. Riguardo alla causa *metafisica*, o *efficiente*, la ragione

dicono questi filosofi, ci assicura della sua esistenza, ma noi non siamo nel caso di determinare qual sia. Non vi ha alcun caso nella natura, in cui potessimo percepire un legame necessario fra due fatti successivi; alcun caso in cui potessimo comprendere come un avvenimento procede dall'altro, come l'effetto dipende dalla sua causa. L'esperienza in verità c'insegna esservi molti fatti costantemente uniti in modo, che l'uno non manca giammai di seguire l'altro. Ma potrebb'essere, che questo legame non fosse necessario: potrebbe essere, che non vi fosse alcun legame necessario fra i fenomeni che ci colpiscono di qualunque natura essi fossero. E se vi ha fra di essi un legame necessario, siam sicuri, che non saremo giammai capaci di scovrirlo.

Altri filosofi con *Malebranche* sono andati più oltre: non solo, hanno eglino detto, noi ignoriamo il legame fra due fatti della natura; ma siam sicuri, che un tal legame non esiste, e non può esistere. Le cause efficienti, che si suppongono di un qualche effetto fisico, cioè di un cambiamento nello stato di un corpo quale che siasi, sono o *fisiche*, come quando si suppone, che un corpo muova un altro corpo che incontra: o *spirituali*, come quando si suppone, che l'anima nostra muova il nostro corpo; ora non si possono ammettere nella natura nè l'una, nè l'altra specie di cause efficienti. E per incominciare dalla prima, affinchè un corpo movesse un altro corpo, bisognerebbe che il moto del corpo urtante passasse nel corpo urtato: ora un tal passaggio non solamente è inconcepibile, ma eziandio assurdo; poichè il moto è una maniera di essere del corpo, ed i modi non possono passare da un soggetto in un altro. L'anima nostra non può muovere il corpo, poichè non avrebbe altro mezzo di farlo, se non che la sola volontà; ora qual rapporto può concepirsi fra un atto di volontà ed un moto nel corpo? Inoltre può egli concepirsi che uno spirito, il quale è semplice, agisca

su di un composto, quale è la materia? Un corpo non potendo agire su di un altro corpo, molto meno può agire su lo spirito.

Si è andato ancora più oltre, e si è da alcuni filosofi insegnato, che le creature non possono affatto agire, ed essere la causa efficiente di alcun cambiamento, e che Dio è il solo agente nell'universo. Questo ultimo sistema si chiama il sistema della *promozione fisica*. Dio essendo, come prima causa, la causa immediata di ogni essere, dee, secondo questo sistema, come primo agente, essere ancora causa di ogni azione, in modo che egli faccia in noi lo stesso operare, come vi fa il potere di operare (1).

I filosofi, de' quali parliamo, per ispiegare la congiunzione degli avvenimenti della natura, ricorrono al sistema delle cause occasionali, di cui vi ho parlato nell' Ideologia e che convien qui ripetervi. Un corpo incontrandone un altro, questo secondo si muove: ciò avviene, secondo gli occasionalisti, perchè Dio, all'occasione dell'incontro del primo corpo, muove il secondo. Similmente Iddio, all'occasione dei voleri dell'anima, produce certi moti nel nostro corpo, ed all'occasione di certi moti nel nostro corpo produce certe sensazioni nell'anima (2).

Vi ho detto ancora nell'Ideologia, che la scuola di *Leibniz* spiega altrimenti la congiunzione degli avvenimenti nella natura, per mezzo del sistema dell'armonia prestabilita, di cui vi ho ivi parlato, e che qui conviene ripetervi. Il filosofo citato pensò, che il cor-

(1) Se per *operare* qui debba intendersi l'effetto degli atti della volontà, il sistema enunciato non ci sembra filosofico; ma se poi debba intendersi l'*operare delle potenze attive*, la promozione fisica è consentenea alla retta filosofia, dimostrata da sommi teologi, e non esclude che la volontà sia causa efficiente dei movimenti del corpo, ec.

(2) Il sistema delle *cause occasionali*, a malgrado che *Carlo Willers* lo chiami *religioso*, sebbene ipotetico, temo che porti all'idealismo e a molte conseguenze che darebbero un gran crollo alla morale.

po è un aggregato di sostanze semplici, che egli chiamò *monadi*, cioè unità. I corpi, ha egli detto, sono moltitudini, e le sostanze semplici, le vite, le anime, gli spiriti, sono unità. E necessario, che vi sieno sostanze semplici dappertutto, poichè senza le sostanze semplici non vi sarebbero affatto i composti. La sostanza composta, il corpo, è dunque un insieme di sostanze semplici, o di monadi. *Monade* è un vocabolo greco che significa *unità*, o ciò che è uno. Ciascuna monade non può agire in un'altra monade, ma tutti i cambiamenti, che accadono in una monade, sono in armonia coi cambiamenti, che accadono in tutte le altre. L'anima non può perciò agire nel corpo, nè il corpo può agire nell'anima; ma i cambiamenti che accadono nell'anima corrispondono e sono in armonia con quelli, che si sperimentano nel corpo. Questa corrispondenza accade per un decreto di Dio, il quale adattò quel corpo all'anima, nel quale dovevano accadere cambiamenti corrispondenti a quelli dell'anima. Così Dio vedendo, che la mia anima in questo momento avrebbe avuto la volontà di scrivere la presente lezione di filosofia, l'ha unita a quel corpo, che egli ha preveduto, che avrebbe eseguito i moti necessarj per iscriverla; e vedendo, che la mia anima avrebbe avuto in un altro momento una data sensazione, l'ha unita a quel corpo, che in quello stesso momento avrebbe provato un moto analogo alla sensazione medesima. Un tal sistema si chiama perciò il sistema dell'*armonia prestabilita*. Vi prego di rileggere quanto vi ho detto su di ciò nel capitolo IV dell'Ideologia (1).

(1) Anche questo sistema porta all'idealismo, e toglie la libertà. Il *Wolf* suo propugnatore fu esiliato da Federigo I. di Prussia, perchè avea dato ad intendere al monarca che i suoi granatieri potevano impunemente disertare in forza dell'*armonia prestabilita*. — *Leibniz* poi inclinava al fatalismo, e Carlo XII di Svezia dopo un colloquio con questo filosofo, dicesi che si fortificò nelle sue opinioni fatalistiche.

§. 20. Io stabilirò, su questa complicata materia, alcune proposizioni generali.

La prima proposizione, che io stabilisco qui, si è, che i due sistemi delle cause occasionali, e dell' armonia prestabilita sono senza alcun fondamento, ed ancora in contradizione con alcune dottrine, ammesse da'loro stessi autori. Prima di filosofare su di un oggetto quale che siasi, è necessario di stabilire i motivi legittimi de'nostri giudizj, altrimenti si argomenta senz' alcun fondamento. Il produrre fuori asserzioni, che non sono poggiate su di alcun motivo legittimo chiamasi *Dommatismo*. I due sistemi delle cause occasionali e dell' armonia prestabilita, sono, per lo appunto, un esempio luminoso di dommatismo. I difensori di questi sistemi ragionano a questo modo: io non vedo alcun rapporto fra un atto di volontà ed un moto, nè fra il moto di un corpo e quello di un altro: non ne vedo alcuno frà l'azione di una sostanza, ed il cambiamento, che accade in un'altra: questi rapporti non esistono dunque. In siffatti ragionamenti si suppone per principio, che i limiti dello spirito umano sieno i limiti delle realtà e che ciò che lo spirito umano ignora non possa esistere: ora un tal fondamento è frivolo, e prodotto dall'orgoglio degli uomini.

I sistemi, de' quali ci occupiamo, sono in contradizione con alcune dottrine che i loro autori ammettono. L'anima nostra, dicono gli occasionalisti, non può muovere il corpo, perchè essendo uno spirito non può agire su la materia. Se uno spirito, io rispondo a questi filosofi, non può agir su la materia, Iddio essendo spirito non può dunque agire su la materia: voi intanto riguardate Dio come il motore universale della natura. Siete dunque in contradizione co'vostri stessi principj.

Se l' occasionalista replicasse restringendo il suo principio, e ponendo, che uno spirito finito non può agir su la materia, sarebbe facile di gettarlo enll'im-

barazzo, da cui egli cerca di cavarsi fuora. Secondo l'enunciato principio l'azione su la materia ripugna non già allo spirito, ma all'essere finito. Ora qui si vede di nuovo un dommatismo. Come dimostra egli l'occasionalista il suo principio, e su qual fondamento l'appoggia? La distinzione fra l'essere infinito porta bensì, che questo ultimo non potrà fare tutto ciò che può fare l'altro. Or ammettendo 1° che lo spirito infinito può produrre tutte le sostanze possibili, e che lo spirito finito non può produrre sostanza alcuna; 2° che lo spirito infinito può produrre tutte le modificazioni possibili nelle sostanze da sè distinte, e che lo spirito finito non può produrre, se non che un piccol numero di modificazioni, si serba illesa l'immensa distanza fra lo spirito infinito, ed il finito. L'asserire dunque, che lo spirito infinito può agir su la materia, e che lo spirito finito non può, è un dommatismo evidente.

Le stesse osservazioni si possono fare sul sistema dell'armonia prestabilita. Questi due sistemi partono, come abbiam osservato, da un principio comune: allora che non vedo un rapporto fra due cose, questo rapporto non esiste. Inoltre l'armonista ragiona così: una sostanza non può agire, e produrre alcuna cosa fuori di sè stessa, e su di un'altra sostanza; l'anima non può dunque agire sul corpo. Ma se una sostanza, io gli rispondo, non può nulla produrre al di fuori di sè stessa, Iddio che è una sostanza, non può nulla produrre al di fuori di sè stesso, intanto voi ammettete la creazione delle sostanze finite, siete dunque in contradizione co' vostri stessi principj (1).

Se l'armonista replicasse colla distinzione fra la sostanza infinita e la sostanza finita, distinzione che abbiamo di sopra posto in bocca dell'occasionalista, noi combatteremmo questa replica nello stesso modo

(1) V. Lezioni di Logica e di Metafisica dello stesso Galluppi, Vol. 3. p. 221.

con cui abbiamo combattuto quella dell'occasionalista. Non potranno giammai dimostrare i seguaci di *Leibniz*, che nell'idea della sostanza finita sia compresa l'impossibilità di poter produrre alcuna cosa al di fuori, cioè di agire su di un'altra sostanza, ed il filosofo alemanno ricorre all'idea dell'essere semplice, per provare la sua asserzione: ora la semplicità convenendo ancora alla prima monade, la sua tesi combatte di fronte la creazione, e tutte le azioni della divinità su gli esseri finiti. Il sistema dell'armonia è dunque una ipotesi senza fondamento, ed in contradizione con alcune verità, che essa suppone.

§. **21**. La seconda proposizione generale, che io porgo, si è: Vi sono ragioni dirette contro i due sistemi, che esaminiamo. Ne' §§. 6 e 7 ho provato che il di fuori, da cui l'anima è affetta e limitata, è moltiplice. Il corpo dunque agisce su l'anima, ed i due sistemi che lo negano son falsi. Abbiamo, fra i corpi, distinto quello a cui l'*Io* è unito, cioè quello in cui l'*Io* esiste, che è incessantemente presente al me, che dipende immediatamente dalla sua volontà, e per mezzo di cui l'anima è affetta da' corpi esterni. Quindi abbiamo ammesso fra l'anima ed il corpo una vera unione, non già un'unione apparente.

Questa dottrina dell'influenza fisica, che costituisce l'uomo un essere misto, è conciliabile colla realtà della conoscenza, che noi abbiamo de' corpi, che ci circondano, e che costituiscono il mondo, ove noi abitiamo. Noi ignoriamo le proprietà assolute del moltiplice esterno, da cui siamo affetti; noi non conosciamo perciò il suo vero modo di esistere, indipendentemente dalle nostre percezioni; ma se ignoriamo le proprietà assolute, possiam conoscere le sue proprietà relative: queste sono le nostre sensazioni, le quali sono il diverso modo di concepire il moltiplice esterno. Ora queste sensazioni suppongono la potenza nel moltiplice di modificare il me in questo, ed in quel modo, po-

sta la natura del principio sensitivo , e degli organi sensorj, per mezzo de'quali le sensazioni hanno luogo.

Io non so le proprietà assolute dell'acqua, ma posso sapere i suoi rapporti con me, e conoscere che essa ha la qualità di eccitare in me alcune date sensazioni, allora che la bevo col bisogno della sete. Ma nel sistema antifilosofico delle cause occasionali, i sensi non mi recano alcuna istruzione su i corpi, che mi circondano. Le mie sensazioni potrebbero aver luogo in me, sebbene niun corpo esistesse ; inoltre tutto è arbitrario in questa ipotesi. Iddio poteva legare la sensazione dell'estinzione della sete anche al mangiare del sale ; e poteva legare il piacere anche alla ferita, che nel sistema attuale ci reca il più acuto dolore. Il sistema delle cause occasionali ci rapisce dunque ogni conoscenza su i rapporti de'corpi con me, e fra di essi, e ci rinserra in un idealismo, che non ha niente di consolante.

Nel sistema dell'armonia prestabilita, l'anima è solamente attiva, poichè tutto nasce dal suo interno, e le sensazioni non le vengono dal di fuori. Ora ciò ripugna alla testimonianza della coscienza, che ci mostra esser l'anima passiva nelle sensazioni, ed attiva nella meditazione. Inoltre in questo sistema lo stato seguente dell'anima nasce dallo stato antecedente, il che vale quanto dire, che vi è fra lo stato antecedente, e lo stato seguente una vera connessione. Ciò, come ha osservato *Bayle*, ripugna alla testimonianza della coscienza. Io sto meditando, dice *Genovesi*, sopra un problema geometrico : entra il mio domestico, e grida, *i turchi alla marina*, e mi scappano tutte le idee geometriche. *Leibniz* dice che quelle idee di turchi sbocciano da quelle idee di grandezze astratte. Si può mai sostenere un sì strano paradosso (1) *Leibniz*

(1) Leggo in un dizionario queste voci di seguito *auzzino, auzzo, azadarao* (pianta venefica), *azienda*, *aziga* (vena), *azione*. Le idee successive che lego a questi vocaboli , qual connessione hanno tra loro per farmi credere che in una vi sia la ragion sufficiente dell'altra ?

e *Wolfio* cercano la ragione sufficiente da per tutto, intanto eglino la trasandano nella spiegazione de'fatti che riguardano l'uomo. Quale incongruenza! Di più egli mi sembra evidentemente assurdo, che ogni stato antecedente dell'anima contenga la ragion sufficiente dello stato seguente. Spesso accade che lo stato seguente, esistendo lo stato antecedente, non esista più: ora ciò che non è non può contenere la ragion sufficiente di ciò che è. Come una cosa può essa contenere una ragion sufficiente del suo non essere? Lo stato seguente fa cessare lo stato antecedente; questo dunque conterrebbe la ragion sufficiente del suo non essere. Ciò è assurdo. Il dolore è la cessazione del piacere, se il dolore succede al piacere, ed ha la ragion sufficiente nel piacere, mentre il dolore ha la ragion sufficiente, nell'atto che esiste, in ciò ch'è cessato; ciò è impossibile. L'effetto esiste perchè la causa esiste, ma non già perchè la causa non esiste: qui avviene il contrario: il dolore esiste nell'anima non già perchè il piacere esiste, ma perchè il piacere ha cessato di esistere. Il piacere non può dunque contener la ragion sufficiente del dolore, che gli succede, ed il sistema dell'armonia prestabilita che lo suppone è assurdo. Leggete la 76.ª delle mie lezioni di logica e di metafisica per uso dell'università di Napoli.

Riguardo poi a quei filosofi, i quali negano, che le creature possono agire, eglino sono smentiti dal senso intimo, il quale ci attesta che l'*Io* giudica, ragiona e vuole, e che egli è un agente nel rigore del termine (1). Noi parleremo di proposito dell'attività dell'anima nella filosofia della volontà, che daremo in appresso.

Noi sentiamo, che agiamo, ma ignoriamo il come agiamo: allora che un'agente opera su di un'altra

(1) L'intimo senso ci dice che l'*io* agisce, non ci dice però se questo agire sia in lui creato o no (Vedi la prima nota del par. 191). Esso può essere un agente nel rigor del termine, e nel tempo stesso l'azione può essere in lui prodotta da Dio.

cosa, non accade alcun passaggio di modificazione da un soggetto in un altro, ma posta l'azione dell'agente, si pone una modificazione del paziente. Noi ne ignoriamo il come. Se gli avversarj volessero da noi una spiegazione del come, risponderemmo loro, che si compiacciano prima di spiegarci, come l'anima agisce in sè stessa, come Dio fa esistere le creature, e agisce su di esse.

Noi possiamo risalire ad alcuni fatti primitivi ed inesplicabili: e spiegare per mezzo di essi degli altri fatti. Quando dunque vediamo due fatti la cui unione è costante, e che supposto un certo fatto primitivo, uno de' due fatti in esame è spiegabile per mezzo dell'altro, noi possiamo riguardare uno di essi come causa dell'altro. Sarà questa osservazione resa più chiara, quando spiegheremo gli errori, che hanno luogo nei giudizj su la causalità.

§. 22. Nel §. 38 dell'Ideologia abbiamo fatto vedere la falsità di questa massima, che i fatti della natura non ci presentano giammai in connessione. Qui stimo utile di ritoccar questa materia. Io ho la coscienza di aver composto questo libro: esso, riguardato come un insieme di conoscenze, è una cosa, che non esisteva nel mio spirito, prima che io l'avessi composto; esso è dunque un effetto. Io l'ho composto coll'esercizio della facoltà meditativa del mio spirito; il mio spirito è dunque l'agente che l'ha composto; esso ne è dunque la causa efficiente. Le conoscenze di cui questo libro è composto, sono in connessione fra di esse; le ultime illazioni suppongono quelle, che le precedono, e da cui derivano, queste ne suppongono delle altre da cui derivano ancora, finchè giungiamo alle prime premesse. La composizione dunque di una scienza quale che siasi, di un trattato scientifico, di un discorso, è sufficiente a somministrarci la nozione della causa efficiente, ed a presentarci de' fatti in connessione.

Ma che dico io? è a ciò sufficiente un semplice

raziocinio : il sentimento del raziocinio è il sentimento del me che ragiona ; del me che deduce, del me che pone in sè stesso una conoscenza. Nel raziocinio lo spirito percepisce una connessione fra l'illazione e le premesse : senza questa percezione egli non direbbe *dunque*. Non solamente il raziocinio, ma qualunque giudizio necessario ci può somministrare la nozione di un agente che produce, e quella della connessione necessaria fra due fatti. Quando lo spirito meditando su l'idea del circolo vede immediatamente l'uguaglianza de' suoi raggi, egli ha il sentimento del me che agisce nel giudizio decomponendo, e ricomponendo, e che percepisce la connessione fra il predicato ed il soggetto. I filosofi, che qui combatto, ammettono che lo spirito percepisce necessariamente le verità matematiche, che consistono nella relazione delle sue idee : ma ciò non è forse ammettere nello spirito dei fatti in connessione ? Un rapporto è una percezione in noi, e questa percezione è un effetto necessario dello spirito che paragona le sue idee.

Concludiamo, che l'esperienza interna ci mostra dei fatti in connessione, e ci presenta il proprio spirito come una causa efficiente di alcuni effetti. Ma possiamo dir lo stesso della esperienza esterna ? Troviamo noi nel di fuori che ci limita de' fatti in connessione, e delle cause efficienti ? L'esamineremo nel capitolo seguente.

CAPO III.

CONTINUAZIONE DELLO STESSO ARGOMENTO DELLA DISTINZIONE DELLE DUE SPECIE DI ESPERIENZA, CIOÈ DELLA PRIMITIVA, E DELLA SECONDARIA. DEL FONDAMENTO E DELLA CERTEZZA MORALE.

§. 23. Abbiamo detto, che l'esperienza ci fa conoscere, essere in certi soggetti alcune qualità costanti. A queste qualità si dà il nome di *attributi* (1), e quelle

(1) Si chiamano anche *proprietà*.

qualità, che non si trovano costantemente ne' soggetti si chiamano *accidenti*. Così la potenza di estinguere la sete è un attributo dell'acqua; ma il moto è un accidente, poichè l'acqua non si trova costantemente in moto; lo esistere in una fonte, o in un vaso è un accidente, poichè non sempre si trova l'acqua in una fonte, o in un vaso.

Ma per poter dire: *l'acqua ha l'attributo di estinguere la sete*, è necessario formarsi un'idea generale dell'acqua. L'acqua che ho bevuto una volta è un individuo distinto dall'acqua che ho bevuto un'altra volta, e così di seguito. Similmente l'estinzione della sete, cioè la sensazione che l'acqua mi ha destato bevendola col bisogno della sete, è una modificazione particolare del mio spirito, distinta da quella che mi ha destato bevendola nelle stesse circostanze un'altra volta. Per poter dire dunque: *l'acqua ha l'attributo di estinguer la sete*, è necessario che io comprenda sotto l'idea generale di acqua, cioè di un fluido di una data trasparenza, tutte le acque particolari, che ho bevuto: ed è necessario ancora, che io comprenda sotto una nozione generale tutte le sensazioni particolari, che le acque particolari mi hanno destato bevendole in varie volte. Questo generalizzare è indispensabile, per poter dire: l'esperienza m'insegna, che l'acqua ha costantemente la qualità di estinguer la sete. Ma tutto ciò significa, che lo spirito dee vedere un rapporto d'identità fra questi soggetti particolari, e fra le loro particolari qualità. Colla percezione di un tal rapporto lo spirito deduce generalmente *dall'esperienza di soggetti simili l'esistenza di qualità simili*.

Vi ho detto nella Psicologia, e nell'Ideologia, che i rapporti son semplici vedute dello spirito, che nascono dall'attività sintetica dello stesso, e che non corrispondono a niente di fisico al di fuori. I rapporti sono dunque elementi soggettivi delle nostre conoscenze, vale a dire, sono nozioni che non vengono dall'impressione degli oggetti, e non sono separati dall'ana-

lisi de' sentimenti: ma vengono originariamente dall'attività dello spirito; e non hanno per sè alcun oggetto fuori di esso. L'identità è un rapporto: essa è dunque un elemento soggettivo delle nostre conoscenze. Ma essa per quello che testè abbiamo detto, è necessaria per essere autorizzati a dire che l'esperienza c'insegna *essere i soggetti simili dotati di qualità simili.* L'esperienza è dunque composta di elementi oggettivi e di elementi soggettivi.

Ma qui conviene ancora fermarci un poco, per non prender equivoco in una materia molto importante. I primi giudizj dell'esperienza hanno per oggetto l'individui, e costituiscono l'esperienza *primitiva ed immediata*; così quando io, bevendo dell'acqua, giudico: *quest'acqua ha la qualità di estinguer la mia sete*, un tal giudizio sperimentale io chiamo *esperienza immediata o primitiva.* Ora la sintesi, che mi dà questo giudizio, è una sintesi reale; questa esperienza è dunque composta di soli elementi oggettivi, poichè il soggetto, e la qualità che al soggetto si attribuisce, son cose reali, e la loro connessione è reale ancora. Questa sintesi non fa che ricomporre ciò ch'è stato offerto unito dalla sensibilità, essa si limita a scovrire una congiunzione fra il predicato ed il soggetto, che realmente vi è, e non a porvene una. Concludiamo: *l'esperienza primitiva ed immediata è composta di soli elementi oggettivi.*

Se giudico: *l'acqua che ho bevuto oggi, è identica sotto certi riguardi, o simile a quella che bevvi jeri: e le sensazioni, che ho provato oggi bevendola, son simili a quelle, che bevendola provai jeri*; questi due giudizj, i quali mi esprimono ciascuno il rapporto d'identità fra due fatti, costituiscono *l'esperienza secondaria o comparata.* Ora in questi giudizj entra per elemento necessario il rapporto d'*identità.* Vi entra dunque un elemento soggettivo: *L'esperienza comparata è dunque composta di elementi oggettivi, e di elementi soggettivi.*

Da quanto abbiam detto su l'esperienza si rileva

1. che l'esperienza nasce da due fonti, cioè dalla sensibilità interna, ed esterna, e dall'attività intelletuale, cioè dalla meditazione: 2. che l'esperienza non è possibile; senza la congiunzione o la sintesi delle nostre percezioni. Ogni esperienza è un giudizio, ed il giudizio, come abbiamo detto, consiste nella sintesi del rapporto fra il soggetto ed il predicato; 3. che questo rapporto o congiunzione fra il predicato ed il soggetto è di due maniere cioè oggettivo o soggettivo: il rapporto fra la modificazione ed il soggetto, e quello fra l'effetto e la causa son oggettivi; i rapporti d'identità e di diversità, a cui si riducono tutti gli altri, sono soggettivi: i primi ci son offerti, i secondi sono prodotti semplici dell'attività sintetica. Queste quattro nozioni semplici di *sussistenza*, *efficienza*, *identità*, *diversità*, congiungono tutte le nostre percezioni, e sono perciò elementi necessarj per la formazione delle nostre conoscenze sperimentali. *Io son sensitivo. Il vento agita il mare. Gli uomini d'Italia son simili a quelli di Francia. I giorni dell'anno per noi che siamo nella sfera obbliqua son disuguali.* Ecco quattro conoscenze sperimentali. Nella prima le percezioni son congiunte per mezzo della nozione della *sussistenza*, la sensazione essendo riguardata come un modo di essere del me, e l'io come il soggetto delle sensazioni; e così l'aggettivo *sensitivo* è legato al sostantivo *Io*. Nella seconda il vento, cioè l'aria in moto, è riguardato come ciò che produce l'agitazione del mare; e le percezioni del vento e dell'agitazione del mare son legate per mezzo della causalità, e dell'*efficienza*. Nella terza le percezioni del soggetto e del predicato della proposizione son legate colla nozione dell'*identità*. Nella quarta le percezioni del soggetto e del predicato son legate colla nozione della *diversità*, poichè l'aggettivo *disuguali* può esprimersi *diversi nella quantità*.

Io vi ho detto nell'Ideologia, che le nozioni essenziali all'intendimento son quelle, che la meditazione può far nascere agendo sul sentimento del me, il quale sente un

fuor di me. Di questa natura sono appunto le nozioni di identità e di diversità. Lo spirito è affetto da sensazioni che paragonate ritrova simili: egli è determinato dalla sua natura stessa a paragonarle, ed e notarne a certi riguardi l'identità, ed a certi altri la diversità (1).

E qui debbo ancora dirvi, di non confondere il generalizzare *meccanico* col *meditativo*, come vi ho detto di sopra, e di non confondere il sentimento dell'aspettazione del futuro simile al passato col raziocinio che deduce il futuro dal passato. Questo generalizzare meccanico consiste nel sentimento di più percezioni particolari simili. Allora che in una lettura i vocaboli si succedono con somma rapidità, quei filosofi, che amano di trasformare gli uomini in pappagalli, credono che lo spirito non leghi alcun' idea al suono de' vocaboli: intanto è forza di confessare, 1. che lo stato dello spirito di un uomo, che intende ciò che legge, è diverso da quello di colui che non l'intende: 2. che non ostante la rapida lettura, noi ci accorgiamo dell'assurdità, che potranno incontrarsi nel discorso. Per esempio supponghiamo, che parlando di morale alcuno in vece di dire: *la virtù merita premio*, *il vizio merita pena*, dica: *la virtù merita pena*, *il vizio merita premio*, ci accorgiamo tosto dell'assurdità delle seconde proposizioni. Si possono fare, su l'uso de' vocaboli generali, due supposizioni, o se ne ha appresso la significazione colla semplice applicazione de' vocaboli a'casi simili, o pure collo sviluppo delle idee sem-

(1) Dicesi comunemente che in natura è tutto dissimile: come dunque possiamo scoprire tra i varj esseri tante somiglianze? Le osservazioni superficiali e fugaci, e il desiderio di trovare analogie, senza le quali non avremmo alcuna capacità di scienza, non ci scoprono in vero tante dissomiglianze, quante se ne possono vedere con accurate e ripetute indagini; ma anche allorchè esaminiamo con grande acume gli oggetti e che appariscono tante differenze o nel colore o nella forma, o nella grandezza ec. pure noi troviamo qualche cosa di *identico*, che persiste e non cangia. (Vedi Mamiani del Rinnovamento della Filos. antica Italiana).

plici, che costituiscono l'idea complessa legata al vocabolo. Per dare un esempio del primo caso, un ragazzo vedendo un arbore particolare l'ha inteso chiamare *arbore*; vedendone un secondo, l'ha inteso ancora chiamare *arbore*; essendo ciò accaduto più volte, il ragazzo si trova di aver appreso il significato del vocabolo *arbore*. In tal caso sentendo pronunciare il vocabolo arbore, questa pronuncia produrrà nel suo spirito tutte le percezioni particolari simili degli alberi osservati, e la coscienza di queste associazioni costituirà l'intelligenza del vocabolo, e quel generalizzare meccanico, di cui parlo. Nel secondo caso del generalizzare meditativo si riproducono, con somma rapidità, o tutte, o parte delle idee semplici, che costituiscono l'idea complessa legata al vocabolo, e queste associazioni costituiscono in tal caso in una rapida lettura l'intelligenza del vocabolo. Il principio dell'associazione delle idee è un principio fecondo di molte conseguenze. Si potrebbe anche dire, che lo spirito umano allora che ha l'idea attuale di un individuo presente, ed il fantasma di un altro individuo della stessa spezie, è naturalmente determinato ad astrarre, sebbene non in un modo distinto ed analitico, l'identico costitutivo della spezie; e così ogni generalizzare sarebbe *meditato*.

§ 24. Vi ho detto, che l'esperienza interna ci presenta de' fatti in connessione, e mi son riserbato di esaminare, se possa dirsi lo stesso dell'esperienza esterna. Non può negarsi esservi de' fatti esterni, di cui non conosciamo, se non che solamente la congiunzione, o la coesistenza, non già la connessione. Non può negarsi ugualmente, che alcuni fatti esterni ci si presentano ancora in connessione. Ma meditando si trova, che la connessione, di cui si parla, è opera del nostro spirito, e che i fatti son legati colla nozione soggettiva d'identità o di diversità. Sviluppiamo questa dottrina. Io vi ho spiegato, nel secondo capitolo della logica pura, la distinzione de' giudizj empirici

dai giudizj razionali. I corpi ci presentano solamente la coesistenza di alcune qualità, non già la loro connessione; noi vediamo, che queste qualità appartengono necessariamente ad un soggetto, ma non vediamo, che appartengono necessariamente ad un tale soggetto, e che posto il tale soggetto la qualità data debba necessariamente porsi. La natura visibile inoltre non ci presenta fra molti fatti che riguardiamo com'effetti, una connessione necessaria: noi vediamo, che il tal fatto dee avere una causa; ma non vediamo affatto, che debba avere la tal causa. Intanto il mondo de' sensi esterni sembra eziandio presentarci de' fatti in connessione. Un' uomo pone 1000 monete in una borsa: ne prende una volta 700: dopo ciò le numera, e ne trova 300: questo ultimo fatto è in connessione co' due antecedenti. Ma questo ed altri fatti simili appartengono all' esperienza comparata, e la loro connessione è soggettiva, poichè essi son legati col rapporto d' identità. Noi non possiamo numerar gl'individui senza aver generalizzato la loro idea: la numerazione consiste nella ripetizione della stessa idea; e per conseguenza in un numero è necessario di legare in unità sintetica gli stessi elementi: fa d'uopo dunque, che lo spirito vegga la stessa idea ripetuta in più individui, per numerar questi: ciò è appunto un generalizzare. Ma non si generalizza senza le nozioni soggettive d' identità e di diversità. Quando dunque si numerano 1000 monete, si pone una esperienza comparata, la quale consta di elementi oggettivi, e di elementi soggettivi: lo stesso accade quando se ne numerano 700 ed indi 300. Questi tre fatti appartengono dunque tutti e tre all' esperienza comparata. Ora quando lo spirito paragonando il numero 1000, meno il numero 700, trova la differenza 300, egli scovre un rapporto d'identità fra 1000 meno 700, e 300. Questa specie di raziocinj, che ci fa scovrire la connessione fra alcuni fatti, appartiene a quella di cui abbiamo parlato nel §. 11; essa ci fa conoscere al-

cuni rapporti fra i fatti che noi conosciamo *a priori* e fra le idee che comprendono tali fatti; essa lega i fatti con una connessione soggettiva.

Qui nasce un' altra quistione : *si può egli generalmente stabilire, che non vi sia alcuna connessione necessaria oggettiva fra i fatti della natura materiale?* Questo ci mena a risolvere il problema, di cui parla *d' Alembert* nel numero XVI dei sui elementi di filosofia; cioè se le leggi del moto, e dell'equilibrio dei corpi sieno verità necessarie o contingenti. La proposta questione appartiene alla logica mista, poichè questa dee determinare la natura ed il valore della esperienza. Io cercherò di trattare questa complicata quistione colla maggior chiarezza che mi è possibile.

§. 25. Nel capitolo terzo dell'Ideologia mi sono impegnato a farvi l'analisi dell'idea del corpo. In questa idea vi ho compreso il moto, poichè l'esperienza c'insegna, che tutti i corpi sono in un moto perenne nella natura. Se voi prendete in mano un pezzo di piombo, sentirete incessantemente il suo peso, e se allontanerete da esso la mano che lo sostiene, esso cadrà a terra quantunque voi non lo spingiate: esso si muove dunque naturalmente, e si dee considerare come dotato di un moto naturale. Inoltre gli astronomi provano, che la terra si muove incessantemente intorno al sole: tutti i corpi terrestri dunque partecipano di questo moto, e si muovono insieme colla terra. Concludiamo perciò, che tutti i corpi si debbono riguardare come animati di un moto perenne. Ma due osservazioni conviene fare su di quest' oggetto. La prima si è, che lo spirito non vede alcuna connessione necessaria fra l' idea del moto e l' idea del corpo, e perciò il giudizio sperimentale, *ogni corpo è in moto*, è un giudizio contingente. Noi non ritroviamo nell' idea del corpo, la quale è quella di una estensione figurata, solida, impenetrabile, l' idea del moto, e perciò questa proposizione: *l' estensione figurata, solida, impenetrabile è in moto*, esprime un

giudizio che non è identico, e perciò che non è un giudizio analitico, ma sintetico, contingente, empirico. La seconda osservazione si è, che l'esperienza ci insegna ancora, che i corpi, oltre del moto naturale, possono riceverne un'altro accidentale, e temporaneo. Così la palla che si trova nel biliardo, oltre del peso, che le è naturale, può esser mossa orizzontalmente sul tavolino del biliardo, e noi moviamo alla giornata il nostro corpo in varie direzioni. L'esperienza c'insegna in conseguenza, che la *mobilità* dee far parte dell'idea complessa del corpo. Ma la mobilità neppure è compresa nell'idea del corpo: la proposizione: *i corpi possono esser mossi in direzioni diverse da quella, in cui si muovono abbandonati al proprio peso*, esprime ancora un giudizio non analitico, ma sintetico ed empirico.

Un corpo può dunque considerarsi come privo di qualunque moto accidentale e temporaneo, ed in tal caso noi diciamo, che è in quiete. Ora l'esperienza c'insegna ancora, che ogni corpo persevera nello stato di quiete, fintanto che qualche causa non l'obbliga a muoversi: così una palla di piombo posta su di un tavolino si troverà costantemente nello stesso luogo, fintanto che qualche altro corpo non la muoverà. Ora si domanda, questa legge di moto è essa una verità necessaria, o contingente? Ciò è lo stesso che domandare: questa proposizione, *ogni corpo persevera nello stato di quiete, fintanto che qualche causa non l'obbliga a muoversi*, esprime essa un giudizio analitico, o pure un giudizio sintetico? L'idea di un corpo, che dallo stato di quiete passa allo stato di moto, è l'idea di un corpo in cui comincia ad esistere qualche cosa, cioè in cui si trova un'effetto. Ora, come abbiamo di sopra dimostrato, ogni effetto suppone necessariamente l'esistenza della causa efficiente che lo produce; vi ha dunque una causa efficiente, che fa passare il corpo dallo stato di quiete a quello di moto. Ma una tal causa efficiente non può essere il corpo stesso, il quale

passa dalla quiete al moto; poichè il corpo è privo d'intelligenza e di sensibilità; ed un essere cieco non ci offre, che il suo stato naturale e non già un principio di attività con cui esso possa modificar sè stesso. Nel corpo non possiamo concepire altri effetti, se non quelli, che nascono dal suo stato antecedente, e che vi nascono necessariamente; ora dallo stato di quiete del corpo non può nascere lo stato di moto, poichè niuna cosa può esser la causa del suo non essere: la causa del moto è perciò fuori del corpo. La legge dunque enunciata nel modo seguente: *ogni corpo persevera nello stato di quiete fintanto che qualche causa non l' obbliga a muoversi*, è una verità necessaria ed apodittica come lo è la proposizione: *non vi ha effetto senza una causa*. Ma se si enuncia con qualche diversità la legge di cui si parla, determinando la causa, cioè nel modo seguente, *ogni corpo persevera nello stato di quiete, fintanto che qualche corpo non l' obbliga a muoversi*; in tal caso la legge diviene una verità contingente. Io conosco evidentemente la necessità di una causa, affinchè un corpo possa passare dallo stato di quiete a quello di moto; ma non vedo mica la necessità, che una tal causa debba essere un corpo. La legge dunque concepita nel primo modo esprime una verità necessaria, nel secondo modo una verità contingente e sperimentale.

Inoltre, un corpo mosso persevera a muoversi uniformemente ed in linea retta fintanto che non venga da un altro corpo obbligato a cambiare velocità, o direzione, o a porsi in quiete. È questo ancora un fatto provato per mezzo dell' esperienza, perchè il moto non cambia direzione, non è accelerato, ritardato, o distrutto, se non quando altri corpi agiscono sul corpo mosso. Noi dobbiamo su questa legge ripetere la stessa distinzione, che abbiamo fatto di sopra: essa può essere riguardata come una verità necessaria, se si riferisce ad una causa quale che siasi, e si dee riguardare come una verità contingente e spe-

rimentale, se la causa a cui si riferisce è un corpo: difatto la proposizione seguente: *un corpo mosso persevera a muoversi uniformemente, ed in linea retta, fintanto che una causa qualunque non agisca su di esso*, è una verità necessaria; poichè per cambiare la direzione, e la velocità, o per distruggere il moto esistente in un corpo, è necessario produrre un effetto e perciò vi bisogna una causa: ora una tal causa non può riporsi nel corpo stesso, il cui stato è cambiato, poichè nell'esistenza del moto non si trova la ragione della sua distruzione, nè in una celerità minore si trova la ragione di una maggiore, e generalmente in uno stato, che ne esclude un secondo, non può trovarsi la ragione di questo ultimo. Questa proposizione così espressa è dunque appoggiata sul principio della causalità, e perciò è necessaria ed apodittica. Ma se la proposizione si enuncia a questo altro modo: *un corpo mosso persevera dunque a muoversi uniformemente ed in linea retta fintantochè un altro corpo non agisca su di esso*, essa esprime un giudizio contingente e sperimentale.

I meccanici hanno composto dalle proposizioni enunciate la prima legge del moto, ed il gran *Newton* enuncia questa legge nel modo seguente: *ogni corpo persevera nel suo stato di quiete, o pure persevera nel suo stato di moto a muoversi uniformemente in linea retta* (*cioè nella stessa direzione in cui si moveva*) *fintantochè non è costretto da forze impresse a cambiare quello stato.* Nell'enunciazione di questa legge si prescinde dalla causa dell'impressione; e perciò la legge così enunciata è una verità necessaria. Se nell'enunciazione ai vocaboli *forze impresse* si sostituissero i seguenti *moti impressi*, il senso che ne risulterebbe sarebbe più chiaro e preciso.

Il principio generale, con cui si possono spiegare tutte le particolari leggi del moto, si è: *Niun corpo può darsi il moto che non ha, nè distruggere quello che ha.* Un tal principio è un'applicazione del prin-

cipio più generale delle causalità. Una tale impotenza nel corpo io la chiamo *inerzia della materia*, e perciò dico, che l'inerzia della materia è il fondamento di tutte le leggi del moto. Queste leggi son verità necessarie, qualora gli effetti si riferiscono ad una causa quale che siasi; o pure, rapportandosi gli effetti a cause materiali, son verità necessarie nella supposizione, che queste sole cause influiscano nella produzione de'fenomeni che il moto ci presenta. Supponiamo, ad oggetto di dare un esempio dell'applicazione del premesso principio, che un corpo in moto ne incontri un altro in quiete; dico essere una legge del moto, *che il primo debba comunicare al secondo porzione del suo moto*. È necessario, che il corpo in moto, o spinga innanzi il corpo urtato, o non lo spinga innanzi; nel primo caso se il corpo urtante non comunicherà porzione del suo moto al corpo urtato, questo ultimo passerà da sè stesso dallo stato di quiete a quello di moto, il che è contrario al principio enunciato; nel secondo caso se il corpo urtante non comunicherà alcun moto al corpo urtato, e ciò non ostante si porrà in quiete, distruggerà il moto che ha il che è anche contrario al principio enunciato. Il corpo in moto dunque, urtando quello in quiete, comunica al secondo porzione del suo moto, e la porzione che perde il corpo urtante, è uguale a quella che acquista il corpo urtato. In un modo simile, coll' applicazione dell'enunciato principio a' casi particolari, si deducono le altre leggi del moto.

Riflettendo su la legge, che abbiamo spiegato si vede, che in essa non si suppongono altre cause agenti nell'urto se non che le cause meccaniche. In questa supposizione solamente la legge enunciata è una verità necessaria.

§. 26. Vi ha dunque fra i fatti del moto, che la meccanica esamina, una connessione necessaria, ipotetica nondimeno, non assoluta. Tutte le proposizioni della meccanica, supposta l'esistenza, e la comunica-

zione del moto e l'inerzia de' corpi, sono dimostrabili *a priori* nell'ipotesi del non intervento di alcuna causa soprannaturale.

La dottrina stabilita è di accordo colla possibilità dei miracoli, la quale è il fondamento della religione rivelata. Il *miracolo* è un fatto contrario all'ordine costante della natura e che non può perciò spiegarsi per mezzo delle leggi note della medesima. Or ammettendo, fuori della natura visibile, una causa intelligente, capace di agire su le cose create, e di produrre tutto ciò che non è nel caso di una contradizione reale; è evidente, che una tal causa può produrre alcuni avvenimenti, a cui sono insufficienti le cose naturali. E per non dipartirci dalle considerazioni delle leggi della meccanica, abbiam osservato, che queste sono necessarie, riferendo i fatti del moto ad una causa quale che siasi; ma che sono contingenti, riferendo tali fatti alle cause meccaniche, che sono i corpi, e prescindendo dall'influenza di qualunque causa straniera. L'autore supremo della natura può dunque sospendere le leggi del moto relative alle cause meccaniche, e produrre un fatto contrario a queste leggi contingenti, ma non mica contrario alle leggi necessarie delle causalità. *Un corpo pesante non sostenuto cade.* Ora esso può esser sostenuto da un altro corpo, il quale distruggendo il moto che la gravità imprime al primo, impedisce la caduta di questo; e può anche esser sostenuto da una causa spirituale invisibile, la quale distruggendo lo stesso moto del grave. impedisce ancora la caduta di esso: nel primo caso la quiete del grave è un effetto naturale: nel secondo un effetto soprannaturale, cioè un miracolo. Quando dunque un uomo sta in mezzo dell'aria sostenuto da un ponte, un tal sostentamento è un effetto naturale, ma se un tal uomo dimorasse nella stessa posizione, senza di essere sostenuto da alcun corpo; ma dall'azione di una causa spirituale invisibile per esempio di un Angelo, o di Dio stesso, in tal caso la quiete di questo uomo in

mezzo dell'aria sarebbe miracolosa; come sarebbe miracoloso il passaggio dello stesso uomo sul mare. Questa legge: *un corpo pesante non sostenuto cade*, è una verità necessaria, ed il miracolo di cui parliamo, non la contradice affatto, poichè l'uomo in quiete in mezzo dell'aria, e che passeggia sul mare è sostenuto da una causa invisibile. Se voi enunciate la legge così: *un corpo pesante non sostenuto da un altro corpo cade*, essa è una verità contingente, ed il miracolo la contradice in effetto. Ma il dire, che questa legge è contingente, è lo stesso che dire, che un avvenimento opposto ad essa è possibile; è lo stesso che dire, che il miracolo di cui abbiamo parlato, è possibile.

La quistione su i miracoli è della più alta importanza, essendo i miracoli uno de' fondamanti della verità della Rivelazione. Essa si aggira su due punti: 1. *I miracoli son possibili?* 2. *I miracoli che si narrano ne' nostri libri sacri son essi accaduti?* La seconda quistione si dee risolvere per mezzo della certezza morale, di cui parleremo fra poco. La prima è già stata risoluta in un modo preciso, e la risoluzione, che ne abbiamo data, fa vedere, che la vera filosofia è amica della vera religione.

§. 27. Quella specie di deduzione con cui da una causa, che cade sotto i sensi, deduciamo un effetto, che sotto i sensi, non cade, o da un effetto, che cade sotto i sensi deduciamo una causa, che sotto i sensi non cade, quando la connessione fra la causa e l' effetto non si presenta a noi come necessaria, e fondata su questa verità sperimentale: *le cause simili producono o son accompagnate da effetti simili: ed effetti simili suppongono cause simili.* Tutti e due questi modi di dedurre i fatti, che immediatamente non si sperimentano, costituiscono l'argomento detto di *analogia.* Si argomenta dunque per analogia, quando dall' osservazione di soggetti simili si deducono qualità simili, e quando da cause simili si deducono effetti simili, o da effetti simili si deducono cause simili.

Ma l'esistenze, che si deducono, sono di due maniere, alcune possono essere oggetto di esperienza, altre non possono esserlo. Sebbene quando vedo l'acqua, che non ho ancora bevuto, e che giudico di aver essa la qualità di estinguermi la sete, non abbia ancora sperimentato in questo caso particolare la qualità di cui parlo; pure è essa un oggetto di esperienza, poichè posso di fatto sperimentarla, bevendo l'acqua che ho presente. Sebbene prima di vedere la liquefazione della neve, io la deduco dalla vicinanza del fuoco; pure questa liquefazione può colpire i miei sensi, ed essere un oggetto di esperienza.

Ma vi sono infiniti casi, in cui l'esistenze che si deducono, non possono divenire oggetto di esperienza. Domandate ad un uomo perchè egli crede un fatto, che succede in luoghi ove non è, per esempio, che il suo amico soggiorna alla campagna, o viaggia per la Francia, egli vi darà per ragione un altro fatto: allegherà una lettera che ha da lui ricevuto, alcune risoluzioni che gli vide prendere, alcune promesse che gli ha sentito fare. Ora in tutte queste deduzioni, si suppone, che alcuni dati moti dipendano dalla volontà dell'amico: si suppone in conseguenza, che il suo corpo sia animato da uno spirito simile al nostro. Ora lo spirito dell'amico, e le modificazioni interne di esso, non possono divenire un oggetto di esperienza: noi non possiamo giammai sortire da noi stessi, e sentire l'anima sua, e ciò che in essa accade: noi dunque qui argomentiamo da una esistenza, che è oggetto sperimentale, ad un'altra esistenza, che per noi non può giammai divenire un oggetto di esperienza. Quando vedo la lettera, di cui si parla, io giudico, che fu l'effetto de' moti del corpo dell'amico, giudico inoltre, che questi moti furono l'effetto della sua volontà. Ora questa volontà io non la posso sentire giammai: risalgo dunque qui da un effetto che colpisce i sensi miei ad una causa, che non può giammai divenire un oggetto di esperienza.

Similmente se vedo piangere un uomo giudico, che egli è afflitto: ora l'afflizione di lui non può giammai divenire un oggetto di esperienza per me; io dunque deduco qui da ciò che sperimento una cosa, che non posso sperimentare. Ora si domanda: *una tal deduzione è essa legittima?*

Allora che vedo un uomo, io vedo un corpo simile al mio: se lo vedo camminare, vedo questo corpo eseguire certi moti simili a quelli, che io fo quando voglio camminare; da ciò concludo, che i moti del corpo che vedo, suppongono una causa simile a quella, che ho sperimentato, vale a dire uno spirito, che vuole tali moti. Pare dunque, che questo caso possa ridursi alla stessa spezie di quello di sòpra, cioè alla deduzione di una causa simile da un effetto simile.

Ma vi ha qui una differenza, di cui bisogna tener conto. Quando dal vedere un orologio deduco l'esistenza di un'artefice, io ho osservato non solo gli effetti simili, ma anche le cause simili; vale a dire, ho veduto molti orologi fra i quali ho trovato della similitudine, ed ho veduto ancora molti artefici di orologi, fra i quali ho trovato ancora della similitudine. Ciò non accade, quando da'moti del corpo di un uomo deduco l'esistenza di un spirito simile al mio, da cui questo corpo è animato. Io non ho giammai sperimentato un altro spirito, all'infuori del mio, quindi non ho giammai sperimentato la similitudine delle cause, da cui derivano gli effetti de'quali si parla; io dunque esco qui fuori dell'esperienza: se avessi sperimentato più volte che alcuni moti di altri corpi simili al mio derivano da spiriti simili al mio, allora la mia deduzione avrebbe lo stesso fondamento dell'analogia, la quale mi autorizza a dedurre da effetti che sperimento, simili a quelli che ho sperimentato, cause simili a quelle che ho sperimentato. Ma qui siamo in un caso diverso: io sono racchiuso nella sola osservazione di una causa sola: ho sperimentato in me

solo che alcuni dati moti procedono da un atto di volontà. Ma non l'ho sperimentato in altri, nè possono giammai sperimentarlo; or chi mi autorizza a concludere da un caso solo una legge costante ed universale della natura? Nell'argomento di analogia si conclude per un caso ciò che abbiamo sperimentato costantemente in tutti gli altri, che ci son occorsi; ho sperimentato molte volte, che il fuoco posto in vicinanza della neve la liquefà, nè mi è occorso alcun caso, in cui non abbia ciò sperimentato: vedendo del fuoco posto in vicinanza della neve concludo, per questo caso particolare, ciò che ho sperimentato costantemente nella moltitudine degli altri casi. Ma quando al veder muovere gli altri uomini giudico, che sono animati da un spirito simile al mio, procedo tutto al rovescio dell'analogia, poichè da un solo caso vale a dire da ciò che sperimento in me, giudico tutti gli altri.

Questa obbiezione merita di esser esaminata, poichè l'analisi de' motivi de' nostri giudizj è l'oggetto della logica. Io ho camminato un numero incalcolabile di volte, per varie direzioni, ed in varj luoghi: ho sperimentato questo fatto costantemente unito al mio volere: ho sperimentato fra il cammino di una volta e quello di un'altra una similitudine, ed una similitudine fra l'atto di volere di una volta e quello di un'altra: ho dunque qui sperimentato, che effetti simili procedono da cause simili, vale a dire, che il camminare consiste in moti volontarj: quando dunque veggo camminare un altro uomo, io concludo per questo caso particolare quello che ho sperimentato nella moltitudine dei casi particolari occorsi in me stesso: non esco dunque dall'analogia, con cui si conclude da molti ad uno.

È nondimeno incontrastabile, che l'illazione non può giammai divenire sperimentale, poichè l'esistenza della volontà in un altro uomo, che io deduco dal vederlo camminare, non può giammai divenire per me un og-

getto di esperienza, come può divenirlo questa illazione: *il fuoco che vedo liquefarà la neve a cui è vicino.* Ma ciò mi sembra, che non tolga alcuna forza alla deduzione, che esaminiamo.

Quando dal vedere il fuoco posto in vicinanza della neve deduco la liquefazione di questa, io giudico prima dell'esperienza; l'essere perciò l'illazione di natura a poter divenire un giudizio sperimentale, non influisce nella deduzione: l'illazione è vera per me per la sua connessione colle premesse; non già perchè è un giudizio, il quale può confermarsi coll'esperienza. Similmente l'illazione di analogia, con cui giudico che gli altri corpi umani, fuori del mio, sono animati da uno spirito simile al mio, è vera in forza della sua connessione colle premesse, e l'impossibilità che ha questo giudizio di divenire immediatamente sperimentale, non toglie mica il valore della deduzione.

§. 28. Ma qui conviene aggiungere qualche cosa molto importante. Che i moti chiamati *volontarj*, e che scorgo ne'corpi umani, non dipendano da una causa meccanica, ma da una causa intelligente, mi sembra una verità necessaria della stessa natura delle verità necessarie, che esprimono le leggi del moto, di cui abbiamo di sopra parlato. Se io sono ricco o potente, e desidero d'innalzare un edifizio, mille braccia agiscono, e la mia volontà ha il suo effetto. La mia voce non ha fatto impressione sul corpo dei travagliatori, se non che per mezzo dell'aria, e non ha prodotto nell'atmosfera un'agitazione sufficiente a muovere de' corpi molto più piccoli di quelli, che eseguono gli ordini miei: la mia voce dunque non produce l'effetto come causa meccanica: bisogna perciò che un principio diverso dall'agitazione dell'aria, o dalla mia parola abbia prodotto questo moto nei corpi, e che la mia parola abbia determinato questo principio a produrre i moti, che chiamiamo volontarj. Non si può riguardar la mia parola, se non che o come un moto eccitato nell'aria, o come l'espres-

sione della mia volontà: la mia parola non ha potuto come causa meccanica produrre i moti, de' quali parliamo, perchè ciò, come abbiamo veduto, è contrario alla legge del moto, che un piccolo moto ne produca uno maggiore; al che si aggiunga, che la mia parola non avrebbe prodotto moto alcuno nell'Ottentotto, o in un altro individuo che parla un linguaggio diverso dal mio: per la sola espressione della mia volontà ha dunque potuto la mia parola determinare ad agire il principio del moto de'corpi che mi hanno ubbidito. Questo principio è perciò un'intelligenza, poichè ha conosciuto la mia volontà nelle mie parole.

La proposizione dunque: *vi sono alcuni moti nei corpi umani diversi dal mio corpo, i quali hanno per causa una causa intelligente,* mi sembra di verità necessaria. La proposizione poi: *vi sono alcuni moti nei corpi umani diversi dal mio corpo, i quali hanno per causa la volontà di uno spirito simile al mio, e per conseguenza tali corpi sono animati come il mio,* è di verità contingente, e poggiata sull'analogia. Concludiamo 1. *nell'argomento di analogia si deducono spesso cause, che non possono divenir giammai un oggetto di esperienza, sebbene sieno simili ad altre cause, che si sperimentano.* 2. *Vi sono nondimeno alcune deduzioni di esistenza, che non possono divenire sperimentali, le quali deduzioni danno verità necessarie in risultamento.*

Questa seconda parte della conclusione enunciata, si conferma da quello che abbiamo detto nell'Ideologia circa l'esistenza dell'*assoluto.* Questo non può certamente divenire un oggetto di esperienza, intanto la sua esistenza è il risultamento di un raziocinio legittimo, in cui una delle premesse è una verità sperimentale. Noi diciamo: *se vi è il condizionale, vi dee essere l'assoluto.* Questa proposizione esprime un giudizio analitico, e necessario: *vi è il condizionale*: questa seconda proposizione esprime un giudizio spe-

rimentale: *vi è dunque l'assoluto.* L'illazione è una verità necessaria.

L'*empirismo* ci riserra nel solo circolo dell'esistenze, immediatamente sperimentali: nè ci permette di passare da ciò che cade immediatamente sotto l'esperienza, a ciò che sotto la stessa immediatamente non cade. Io vi ho fatto vedere il contrario: vi ho dunque dimostrato la falsità dell'empirismo.

L'argomento di analogia è fondato sul rapporto d'identità ma l'identità può fare due cose esser maggiore o minore. L'identità fra il mio corpo ed il corpo di un'altro individuo, che io chiamo uomo, è maggiore di quella che passa fra il mio corpo ed il corpo di un cavallo. Ora si domanda: *sino a qual grado d'identità l'analogia è un'argomento valevole, cioè un'argomento certo?* È questo un problema di difficile soluzione: l'esamineremo in un altro capitolo.

§. 29. L'anologia ci rivela dunque l'esistenza degli altri spiriti simili al nostro. L'esperienza c'insegna, che alcuni moti volontarj in noi nascono, e sono accompagnati da alcune affezioni interne del nostro spirito; vedendo in conseguenza moti simili in altri corpi umani, attribuiamo agli spiriti animatori di tali corpi, affezioni simili a quelle abbiamo sperimentato in noi. Allora che sono affetto dal sentimento della sete, corro a bevere ad una fontana, che a me si presenta. Se dunque vedo un'altro uomo camminare verso una fontana, e bevere, giudico, appoggiato su l'analogia, che egli sia modificato dal sentimento della sete, e che voglia bevere.

In queste deduzioni analogiche dovete osservare ciò che vi ho detto nel §. 16 circa l'aspettazione del futuro simile al passato. Egli bisogna distinguere il sentimento dalla deduzione meditativa. La dottrina generale che vi ho spiegato, può applicarsi all'oggetto che ci occupa. Noi supponiamo ne' nostri simili delle anime alla nostra simile: noi facciamo tali supposizioni in forza della legge della nostra immaginazio-

ne. non già in forza de' raziocinj, che abbiamo sviluppati. Io suppongo l'incontro di due uomini, privi sino a questo momento di ogni commercio, ancora cogli animali: ridotti per conseguenza al circolo stretto de' proprj sentimenti e delle proprie operazioni (1): ciascuno di essi vede nell'altro un'essere che gli rassomiglia in tutte le cose, che presenta le stesse forme, possiede gli stessi organi, ne fa un simile uso: egli crede dunque il corpo. che lo colpisce, animato da uno spirito. Or ecco, secondo la mia dottrina, come si opera questo fatto intellettuale. Io suppongo, che un di questi uomini vegga l'altro camminare: questa percezione risveglia i fantasmi simili del proprio corpo camminante in varie volte, e perciò anche i fantasmi del proprio *me* affetto in tali circostanze da tali e tali modificazioni; queste riproduzioni si fanno con somma rapidità in modo che non possono esser fissate dall'attenzione, esse sono perciò obbliate l'istante appresso, in cui si sono avute; intanto la percezione del corpo simile al proprio, determina l'attenzione non solamente ad essa sola, ma ancora alla percezione simultanea del proprio *me*, e lascia fuggire le percezioni successive simili del proprio corpo camminante in varie volte; la percezione del *me* riprodotta si lega perciò a quella del corpo presente del mio simile, invece di legarsi a quella riprodotta del proprio corpo camminante, che si è obbliata, e questo legame costituisce il sentimento interno di questa specie di *credenza*. L'oblio delle percezioni riprodotte del proprio corpo camminante in varie volte, nell'atto che rimane quella riprodotta del

(1) Non so se potrà ammettersi questa supposizione. Come mai un uomo potrebbe esistere, fino dai primi istanti della sua vita, isolato da ogni altro uomo e da ogni altro animale? Supponiamo piuttosto un bambino fin dal momento che comincia ad usare dei suoi sensi, e ad osservare; e che quindi vegga i moti di un suo simile analoghi ai suoi ec. Tutto quello che qui si dice viene, per quanto mi sembra, in egual maniera.

proprio *me*, fa sì, che questa ultima si associ a quella presente del corpo simile. La percezione riprodotta del proprio *me* rimane, perchè la percezione del corpo camminante e quella del proprio *me* son legate naturalmente in una comune attenzione, essende associate dalla natura stessa; quella riprodotta del corpo camminante si ecclissa, perchè quella del corpo simile camminante richiama l'attenzione. Lo spirito trasporta dunque fuor di lui col pensiere l'idea del proprio *me*, che egli immagina, e che stabilisce nel seno di quelle forme, che colpiscono i suoi sguardi ed a traverso delle quali il suo sentimento immediato non può penetrare. Egli presta dunque il suo *me* al suo simile, l'anima della vita che respira in sè stesse, e concepisce l'esistenza di un altro uomo. Tale mi sembra la spiegazione del sentimento della credenza, che esaminiamo. Risulta dalla stessa, che noi concependo ciò che pensano gli altri uomini, non usciamo mica da noi stessi. Nelle nostre proprie idee noi vediamo le loro maniere di essere, la loro stessa esistenze. Da ciò avviene, che l' uomo misura dal proprio spirito quello degli altri, dal che nascono molti errori, come a suo luogo diremo.

Noi non possiamo accuratamente determinare lo stato de' fanciulli, e conoscere perciò l'epoca, in cui hanno luogo le loro abitudini intellettuali. Ma egli mi sembra incontrastabile, che queste abitudini si formino in loro mediante la rapidità di talune associazioni. I fanciulli percepiscono negli altri uomini de' corpi simili al proprio: essi sperimentano alcuni moti spontanei nel loro corpo, ed altri simili ne percepiscono ne' corpi degli altri uomini: queste similitudini ed altre, che si manifestano più tardi, determinano le associazioni di cui ho parlato. Leggete il capitolo IX degli abiti, nella psicologia.

Ma non solamente i moti volontarj che osserviamo negli altri. ci menano a supporre nel loro spirito alcune modificazioni; ma ancora certi moti e cambia-

menti necessarj, che sono gli stessi effetti meccanici, i quali accompagnano i sentimenti interni dell'animo, come il tremore e la pallidezza nello spavento, le grida, e le lagrime nel dolore, il riso, e il tripudio nella allegrezza. Questi si manifestano incontanente da sè medesimi, anche ne' fanciulli appena nati, principalmente le grida ed il lamento, che accompagnano il dolore.

Concludiamo: *noi possiamo per mezzo di alcuni cambiamenti, che osserviamo ne' corpi altrui, pervenire a conoscere ciò che accade nel loro spirito. Questa conoscenza può essere meccanica o sia il risultamento del sentimento prodotto da alcune rapide associazioni, e può essere ancora l' illazione di un raziocinio legittimo di analogia.* Possiamo dir la stessa cosa in un modo breve: *questa conoscenza può essere o istintiva o ragionata.*

Da ciò si vede, che non è necessaria una prima convenzione fra gli uomini acciò s' incomincino ad intendere fra loro. La natura ha reso gli uomini tali, che conversando insieme essi s' intendono naturalmente, anche senza l' istituzione del linguaggio.

§. 30. Seguiamo la supposizione de' due solitarj. Sebbene l' uno abbia compreso ciò che accade nello spirito dell' altro, non vi è ancora un linguaggio propriamente detto; perchè non si parla, se non quando si cerca di farsi intendere, e se l' uno de' due individui ha penetrato il pensiere dell' altro, ciò è accaduto senza che questi cercasse a fargliela conoscere. I due individui di cui parliamo, osservano, che eglino sono stati compresi, ed allora cercano di farsi comprendere, e nascerà così il primo linguaggio. Sviluppiamo questa dottrina.

Abbiamo veduto, che il corpo degli altri uomini ci presenta alcuni avvenimenti, la percezione de' quali ci fa conoscere ciò che accade nel loro spirito. Ciò la cui idea eccita l' idea di un' altra cosa chiamasi *segno*. Nel corpo di un' altro uomo vi sono dunque dei segni delle interne modificazioni dello spirito ani-

matore di questo corpo. Siccome tali segni son tali per la costituzione della nostra natura, così si chiamano *segni naturali*. Vi sono in conseguenza, de' segni naturali de' pensieri o modi di essere dello spirito degli altri uomini.

Ma non solamente vi sono di questi segni naturali dei pensieri altrui: ma l'uomo può conoscere, che vi sono, cioè può conoscere, che con alcuni dati mezzi si può manifestare altrui ciò che si sperimenta internamente nello spirito proprio. Supponiamo che uno de' due uomini supposti pianga, gridi, si lamenti, senza avere l'intenzione di manifestare all'altro il dolore, che egli sente; intanto l'altro sapendo, che questi gridi, e questi lamenti sono soliti ad accompagnare il dolore, conoscerà da questi segni il dolore dell'altro, ed accorrerà al soccorso di lui: questi perciò comprenderà da tutto questo, che egli è stato compreso: e se avviene altra volta, che si trovi affetto dal dolore, ed in bisogno del soccorso dell'altro, piangerà e griderà coll' intenzione di manifestare all' altro il proprio dolore. Così gli uomini incominciano dal comprendersi scambievolmente, in seguito conoscono, che sono stati compresi, e finalmente si determinano a farsi comprendere. Ciò si osserva in tutti i fanciulli comunemente. Al principio essi gridano, e si lamentano costretti unicamente dalla forza del dolore, senz' avere l'intenzione di manifestarlo con questi segni agli altri; anzi senza saper neppure, che cosa alcuna si possa esprimere col pianto e colle grida; ma appresso avendo imparato, che con tali segni si ottiene l'altrui soccorso, cominciano a valersene avvertitamente, per manifestare il loro dolore, e ricevere il soccorso che bramano. Ciò di cui gli uomini si servono, per manifestare agli altri i proprj pensieri, chiamasi *segno artificiale*. I segni naturali divengono dunque naturalmente segni artificiali.

Qui ha termine l'educazione della natura per le nostre scambievoli comunicazioni. La natura ha in-

segnato all'uomo, che egli può farsi intendere, e l'uomo può non solamente servirsi de' mezzi, che la natura gli ha mostrato per la comunicazione de' proprj pensieri, ma può ancora ritrovarne degli altri simili. Il primo e più semplice mezzo di comunicazione che si offre allo spirito, si è quello di ripetere con riflessione ciò ch' egli fece da principio, senza prevederne le conseguenze, cioè di riprodurre quelle azioni, per mezzo delle quali egli si è fatto comprendere. Così si formerà un primo linguaggio, che può chiamarsi *linguaggio della natura*, poichè esso non si compone se non che de' segni naturali, vale a dire di quei segni di cui la natura aveva già senza di noi rivestito i nostri pensieri segreti per renderli sensibili agli altri.

§. 31. Il linguaggio della natura è insufficiente per manifestare agli altri tutti i nostri pensieri. Noi abbiamo al presente il linguaggio de' suoni articolati, i filosofi disputano su l' origine di esso: la quistione si versa sulla esistenza. e sulla possibilità. cioè si cerca: *gli uomini hanno essi da sè stessi istituito il linguaggio?* Questa ricerca suppone quest' altra: *gli uomini abbandonati a sè stessi potevano istituire il linguaggio?* I nostri sacri libri c' insegnano, che Adamo, ed Eva furono creati da Dio in uno stato adulto con delle conoscenze, in istato di riflettere, e di comunicarsi i loro pensieri. Iddio si manifestò all' uomo innocente ne' primi istanti della creazione. Iddio è dunque l' autore primitivo del linguaggio. Ma io suppongo, dice *Condillac*, che qualche tempo dopo il diluvio due bambini dell' uno, e dell' altro sesso siensi traviati nei deserti, avanti che conoscessero l' uso dei vocaboli. A fare questa supposizione, egli dice, io sono autorizzato dal fatto del giovane di Chartres rapportato nelle memorie dell' accademia delle scienze, anno 1703. Era questi dell' età di 23 a 24 anni, sordo e muto di nascita: cominciò con gran sorpresa di tutta la città ad un tratto a parlare. Si seppe da lui,

che tre o quattro mesi prima egli aveva udito il suono delle campane, ed era stato estremamente sorpreso da questa sensazione novella ed incognita. In seguito gli era sortita una specie d'acqua dall'orecchia sinistra, ed aveva acquistato l' udito in tutte e due le orecchie. Egli impiegò tre o quattro mesi ad ascoltare senza nulla dire, assuefacendosi a ripetere sottovoce le parole, ch' egli udiva, ed esercitandosi nella pronunciazione, e nelle idee legate a' vocaboli (1).

Io non so come questo fatto possa autorizzare il filosofo francese, a fare la supposizione di cui parla, se non perchè ciò mena a poter supporre, che due giovani di sesso diverso sordi e muti di nascita, possano traviarsi ne' deserti o ne' boschi, indi incontrarsi, e dopo l' incontro ricever tutti e due l' udito. Questa supposizione non ha niente di assurdo: ed è perciò lecito al filosofo di cercare se in una tale supposizione questi due giovani possano istituire una società, ed un linguaggio. A ciò si può aggiungere, che si rapporta, essersi in varj tempi varj fanciulli trovati ne' boschi : uno ne fu sorpreso nell' Asia l' anno 1334 in compagnia de' lupi, un' altro dell' età di circa 12 anni in Weteravia, un'altro di 16 fu scontrato fra una torma di pecore salvatiche nell' Irlanda, verso alla metà del passato secolo, un' altro di nove fra gli orsi nelle selve della Lituania nel 1662 (2):

(1) Questo fatto per dire il vero ha, mi pare, un poco del romanzesco.

(2) Questo caso narrato da *Filibien*, socio dell' accademia dell' iscrizioni, somministrò materia a lunghe questioni e a molti corollarj. Si pretese desumere che colui nello stato selvaggio non avendo idee astratte, generiche ec., come risultò da un esame fatto in seguito, senza il linguaggio *non si potessero* aver tali idee. Si volle che *fosse impossibile* avere idea di Dio, cioè di una prima causa, senza l' uso dei vocaboli ec. Osservino i giovani come queste deduzioni reggano alla forte analisi dal ch. A. fatta nell' ideologia per ispiegare la genesi di tali idee, e poi apprendano a non afferrare con precipizio, quasi fosse verità evidente, tuttociò che azzarda la fervida fantasia di qualche scrittore poggiato su fatti o dubbj, o male esaminati, o non esaminati, o non esattamente analizzati.

in questo secolo medesimo uno ne fu scoperto presso ad Hamelen nella Sassonia, una fanciulla presso a Lilla nella provincia di Utrecht, ed un'altra fu arrestata presso Chalons nel 1731. Io peraltro non comprendo, come questi fanciulli abbiano potuto vivere, se sono stati abbandonati, o perduti prima di potersi alimentar da sè stessi, ed in conseguenza prima di avere una lingua. Si potrebbe supporre, che avessero principiato a parlare, quando si smarrirono; ma che poi nella solitudine avessero intieramente obbliato quanto avevano imparato.

Or si domanda: se due di questi di sesso diverso, si fossero per avventura incontrati nella stessa foresta, che sarebbe egli avvenuto? E per limitarci all'oggetto delle nostre ricerche, domandasi: avrebbero essi istituito una lingua? Tralasciando dunque, su l'origine del linguaggio, la quistione di fatto, è egli lecito di esaminare quella della possibilità, o di cercare: gli uomini abbandonati a loro stessi avrebbero potuto istituire una lingua? L'esame di una tal quistione è molto utile, per ben conoscere e misurare le forze dello spirito umano, e queste ricerche ipotetiche ci menano ancora a risultamenti, che hanno luogo nel fatto reale.

Io aggiungo di più, che alcuni autori, anche su l'autorità dei nostri libri divini, hanno creduto, che le lingue attuali sieno state istituite dagli uomini coll'uso delle loro forze naturali: ecco come può essere accaduta la cosa. Nel famoso avvenimento della costruzione della torre di Babele, per forza miracolosa, fu cancellata dalla mente degli uomini la memoria intiera del primitivo linguaggio: in seguito di un tale miracolo, gli uomini si divisero a torme secondo i rapporti di parentela e di amicizia, e si stabilirono in diverse parti della terra: furono dunque abbandonati a sè stessi, per istituirsi un linguaggio; e così perduto intieramente il linguaggio primitivo, di cui era stato autore Iddio stesso, le nuove lingue, che nacque-

ro su la terra, furono un prodotto dello spirito umano. In questo modo si spiega come gli uomini perduto, per forza del miracolo, il primitivo linguaggio, non si sieno più scambievolmente intesi ne' linguaggi respettivi. Questa opinione ammette un solo miracolo, quale è quello della memoria perduta del linguaggio primitivo: laddove nell' opinione contraria bisogna supporre una gran moltitudine di miracoli, l' uno in forza del quale gli uomini abbiano perduto la memoria del linguaggio primitivo, e gli altri con cui Iddio abbia istituito i diversi linguaggi, che ebbero luogo dopo dell'avvenimento; ora si potrebbe dire, non essere verisimile, che Iddio moltiplicasse inutilmente i miracoli.

Checchè ne sia di tale opinione, noi esamineremo qui la quistione della possibilità. Il rispetto che il filosofo debbe alla religione divina, che c' illumina, mi ha condotto a questa digressione. (1).

§. 32. Per esaminar la quistione proposta continuiamo la supposizione di sopra, e partiamo dal punto ove siam rimasti. Abbiamo veduto 1. che gli uomini per natura si comprendono scambievolmente: 2. che

(1) Giacchè tutti i metafisici vogliono agitar questa quistione, il nostro A. è, per quanto a me sia noto, quello che mostra tutto il rispetto che devesi avere per la rivelazione. La sua osservazione è molto opportuna. Il *Causabuono* e *Dante* suppongono che la lingua primitiva fosse già stata obbliata prima della confusione dei linguaggi. Il secondo fa dire a Adamo (Par. c. 26.)

» La lingua ch' io parlai fu tutta spenta
» Innanzi che all' ovra inconsumabile
» Fosse la gente di Nembrotte attenta. »

Ma questo non fa contro la supposizione enunciata. Si potrebbe anche ammettere che non tutti obbliassero la lingua che allora si parlava, e che restasse in qualche famiglia, mentre gli altri che l' aveano obbliata si disperdevano sulla faccia della terra, e poi ne formavano varie quante erano le famiglie che si erano diramate. Nonostante ciò, la quistione sarà bella per la metafisica, ma forse non piacerà molto alla critica, appoggiata alla tradizione.

conoscono di esser stati compresi; 3. che con ciò si fanno naturalmente un linguaggio artificiale, che è il linguaggio della natura. Vale a dire che fanno uso de' segni naturali, per manifestare agli altri i proprj pensieri. Ma il bisogno non potrebbe spingere gli uomini a migliorare, cioè ad accrescere questo linguaggio della natura, ritrovando de' segni analoghi (1)?

Il pianto ed i gemiti manifestano agli altri il dolore da cui un individuo è affetto; ma non manifestano mica la causa del dolore. Ora gli uomini hanno spesso bisogno, per essere soccorsi, di manifestare agli altri la causa del loro dolore: per tale oggetto alcune volte bastano le circostanze: uno de' due supposti solitarj cade in una fossa: egli non può senza l'altrui soccorso cavarsene fuora: egli grida: l'altro accorre, e si avvede della causa del dolore del suo simile. Parimente se uno de' due è inseguito da una bestia feroce, e grida; l'altro conosce dalle circostanze la causa del dolore del compagno. Spesso nondimeno la causa del dolore non apparisce dalle circostanze. Tutti generalmente acquistiamo l'abito, allorchè ci sentiamo in alcuna parte addolorati, di recare colà la mano. Se dunque uno de' due supposti solitarj sentirà dolore in qualche parte, egli griderà, e la ma-

(1) Per il poeta Lucrezio la cosa sembra facile e naturale.
» At varios linguæ sonitus natura subegit
» Mittere, et utilitas expressit nomina rerum,
» Non alia longe ratione, atque ipsa videtur
» Protrhære ad gestum pueros infantia linguæ,
» Quam facit ut digito, quæ sint præsentia monstrent. »
Ma trattandosi di suoni articolati temo che con una volata poetica si persuaderà poco chi ama vedere ben addentro le cose. Comunque sia quest' audace opinione di Lucrezio fatta rivivere da Herder, fa contro la storia e la tradizione, e sebbene Mundob, Beattie, Zalkind, Hoarwitz, Brosses, Condillac e Tracy si sieno sforzati di sostenerla, pure Rousseau, Susmilch, Beauzée e Lamennais l' oppugnano con fortissime ragioni, la più forte delle quali è quella di Bonald, cioè che se le lingue fossero di arbitraria istituzione dell' uomo non potrebbero presentare un genio, uno spirito, una forma comune.

no correrà naturalmente alla parte addolorata: l'altro accorrendo alle grida, e spingendo per avventura lo sguardo là dove è corsa la mano dell'altro, conoscerà il luogo del dolore, e se la causa del dolore fosse una ferita, o una contusione, o qualche altra cosa visibile, allora conoscerà chiaramente questa causa. Qualora l'uno vorrà porgere all'altro alcuna cosa, ambedue stenderanno la mano l'uno per darla, e l'altro per prenderla. Questi moti della mano potranno da' segni naturali divenire segni artificiali; così si potrà indicare la causa del dolore recando la mano su la parte addolorata; e si potrà da uno de'due individui, volendo, dire all'altro, che non è vicino, qualche cosa; e non volendo o non potendo muoversi, stendere la mano con entro la cosa, che gli vuol porgere. L'altro similmente se cosa alcuna bramerà aver dal compagno, porgerà la mano vòta per prendere ciò che desidera.

Fin qui non si esce ancora dal linguaggio della natura, ma già siamo al termine di un altro linguaggio, a cui il primo ci mena. Vi sono due specie di cose, di cui gli uomini hanno bisogno ad eccitare le idee negli altri: alcune possono nel momento stesso colpire i sensi tanto di colui che vuol parlare, quanto di colui a cui si vuol parlare: altre sono lontane o almeno invisibili, e non esistono nel momento se non che nello spirito di colui che vuol farsi comprendere: riguardo alle prime basta, che colui che vuol parlare, cioè che vuol farsi comprendere, ecciti l'attenzione del suo compagno, e la diriga su l'oggetto che gli vuol mostrare. Abbiamo veduto, che il gesto può esser naturale e divenire un segno artificiale ma alcune volte non è così: supponiamo, che uno de'due solitarj voglia mostrare all'altro un oggetto lontano, ma che può esser veduto: egli avvertirà il suo compagno per un grido, ed allora che questi volgerà a lui gli sguardi, il primo dirigerà lo sguardo su l'oggetto, che vuole mostrare all'altro e farà uso del dito,

per meglio mostrargli la direzione, che prende lo sguardo suo: l'altro l'imiterà, e la sua curiosità lo porterà ad osservare ciò che occupa il suo compagno. Questi gridi, questi gesti, formano una prima spezie di segni istituiti, che si possono chiamare *segni indicatori*. Osservate, che i segni, di cui parlo non sono segni naturali, poichè il grido è naturale nel dolore o nel piacere: esso diviene da naturale artificiale per denotare il dolore, o il piacere. Ma l'uno de' due solitarj avendo osservato, che l'altro, quando egli manda fuori il grido, dirige a lui il proprio sguardo, fa uso del grido per obbligare il compagno a fissare su di lui lo sguardo: così il grido si estende a denotare ciò che denota questa proposizione: *volgiti a me*: inoltre lo stendere il dito verso l'oggetto che si vuol mostrare, non è un segno naturale, ma un segno analogico; poichè vi ha una similitudine fra il moto che fa il dito, ed il moto che far dovrebbe il proprio corpo per giungere all'oggetto che si vuol mostrare, questi due moti avendo la stessa direzione: o pure, la direzione del dito è identica colla direzione, che prende lo sguardo. Per tal ragione io credo, che il gesto, di cui parlo, dovrebbe riguardarsi piuttosto come un segno *imitativo*, poichè il moto del dito imita nella direzione il moto che far dovrebbe il proprio corpo per giungere pel cammino più corto all'oggetto che si vuol mostrare, o pure imita la direzione dello sguardo; ma servendo tal gesto ad indicare un oggetto che può nello stesso momento colpire i sensi de' due solitarj, gli si può dare il nome di segno *indicatore*. Questi due segni indicatori, di cui parliamo, equivalgono a queste due proposizioni: *volgiti a me e guarda là*.

Vi ha inoltre de' segni *imitativi*, i quali servono a denotare alcune cose future, od altre cose che nel momento non possono colpire i sensi di tutti e due i solitarj. Supponiamo, che uno di questi sia in A, l'altro sia lontano, ma a vista del primo in B, che

l'oggetto lontano, ma a vista di tutti e due sia in C, inoltre che il primo, non potendo muoversi per andare in C, voglia manifestare all'altro che vada in C, e che prendendo l'oggetto bramato ivi posto, lo rechi a lui in A: ecco come io immagino, che la cosa potrà farsi: il primo con un grido ecciterà l'attenzione del compagno: indi stenderà il dito nella direzione della linea fra A e B; poi lo moverà nella direzione di una linea parallela a quella fra B e C: con questo moto egli dirà al compagno che vada da B in C, e questo moto non sarà un segno *imitativo* del moto che il compagno dee fare, per secondare il desiderio dell'altro in A. Questo moto, che il compagno dee fare, è una cosa futura, che non può nel momento colpire i sensi de'due solitarj; ecco dunque come con de'segni imitativi si possono denotare gli oggetti assenti. Supponiamo inoltre, che l'individuo posto in B si conduca in C; l'altro che si trova in A stenderà il suo braccio da A verso C in posizione orizzontale, indi farà un moto col braccio, imitativo di quello che dee fare il compagno per prendere l'oggetto posto in C: dopo di ciò ritornando a mettere il braccio nella stessa posizione orizzontale, lo ritrarrà a sè con un moto contrario a quello, con cui l'ha steso, e che sarà *imitativo* di quello, che dee fare il compagno per venire da C in A. Con i segni imitativi dunque si possono denotare le cose invisibili nel momento. Questi segni imitativi possono eseguirsi in varj modi: così per denotare una serpe si può su l'arena disegnare la sua forma, e il suo moto tortuoso.

§. 33. Abbiamo veduto, che vi sono de' segni naturali delle nostre interne modificazioni, e che questi segni possono divenire artificiali; e così costituire un primo linguaggio, che abbiamo chiamato *linguaggio della natura*. Abbiamo detto inoltre nel §. antecedente, che l'uomo può con altri segni accrescere questo linguaggio della natura: ed abbiamo chiamato i segni, che accrescono il linguaggio della natura, *segni indi-*

catori, e *segni imitativi*. Ora qual principio può guidare l'uomo a ritrovare le ultime specie di segni?

Nella logica pura vi ho detto, che lo spirito è menato, nel passare analiticamente da una proposizione ad un'altra, da una certa similitudine che passa fra l'una e l'altra: il principio della similitudine è dunque un principio d'invenzione, e questo principio ha condotto gli uomini, partendo dal linguaggio della natura, a ritrovare i segni indicatori, ed i segni imitativi: queste due specie di segni possono perciò chiamarsi *segni analogici*. Difatto fra il moto del mio dito, con cui mostro l'oggetto lontano, ed il moto, che dovrèi fare col mio corpo, per arrivare, pel cammino più breve, all'oggetto, vi si osserva una similitudine una certa similitudine si osserva eziandio fra i segni imitativi e ciò di cui sono l'imitazione.

Le interne modificazioni dello spirito possono manifestarsi per mezzo de'moti del corpo. Il desiderio, il rifiuto, l'avversione, il disgusto si esprimono per mezzo de'moti del braccio, della testa, e per mezzo di quelli del corpo interno, moti più o meno vivi, secondo la vivacità, con cui ci portiamo verso di un oggetto, o ce ne allontaniamo. Tutti i sentimenti dell'anima possono esser espressi dalle posizioni del corpo. Esse dipingono di una maniera sensibile l'indifferenza, l'incertezza, l'attenzione, e le altre affezioni interne. Ora se ripetendo queste azioni e posizioni del corpo, si denota insieme, che esse non si riferiscono ad affezioni presenti; allora denoteranno le modificazioni, da cui siamo stati affetti.

L'analogia acquista spesso una grande estensione. Così, per esempio, quando voglio attendere ad un oggetto, che colpisce i miei occhi, dirigo lo sguardo verso di esso: questa direzione è segno dell'attenzione dello spirito: ma io posso ancora rivolgere la mia attenzione ad oggetti invisibili: se dunque per denotare questa ultima attenzione, mi servo della direzione dello sguardo: questo segno si estende al di

là di ciò, che naturalmente denota? Allora che io peso un corpo, lo paragono ad un altro; pesare è dunque paragonare; ma paragonare non è sempre pesare; perciò quando per esprimere l'azione intellettuale che paragona, io prendo nelle due mani de' corpi, come fo quando voglio pesarli, questa azione è trasportata a denotare più di quello che denotava in origine. Questa terza specie di segni, che l'analogia somministra agli uomini, si possono chiamare *segni figurati.*

L'unione de' segni indicatori, imitativi, e figurati costituisce il *linguaggio analogico.* Così i segni naturali, divenendo artificiali, costituiscono il linguaggio della natura: gli uomini guidati dal principio della similitudine, partendo dal linguaggio della natura, inventano il linguaggio analogico.

§. 34. Ma fa d'uopo considerare l'ultimo linguaggio di cui abbiam parlato, in colui che per parlarlo lo trova, ed in colui che l'intende. Nel primo, il principio della similitudine guida la meditazione a produrre nuove idee: nel secondo il principio della similitudine riproduce alcune idee simili a quelle che modificano attualmente lo spirito. Quando colui che vuol parlare fa uso il primo di alcuni gesti, per denotare alcuni dati pensieri, egli, guidato dall'analogia, inventa questi segni; e questi segni, e questa invenzione è un prodotto della meditazione; ma colui che ascolta intende questi segni in forza del principio meccanico dell'associazione delle idee.

Fra i principj particolari compresi sotto questo principio generale, si contiene, come abbiamo detto nella Psicologia, il principio della similitudine: in forza di questo principio il moto del dito riproduce l'idea del moto simile del corpo intero, e questa riproduce quella delle modificazioni interne dello spirito, legate col moto del corpo intero. Colui che istituisce il linguaggio per farsi intendere è attivo: quegli che intende il linguaggio istituito è passivo. I gesti, i moti del viso, ed i suoni inarticolati costituiscono il linguag-

gio chiamato da *Condillac linguaggio di azione*. Su di esso debbo fare ancora due osservazioni, 1. un tal linguaggio esiste ancora: esso accompagna quello dei suoni articolati: un oratore parla eziandio coi gesti, colla posizione del corpo, co'moti del viso, e principalmente coi moti degli occhi. Ciò che si chiama *mimica* consiste appunto nell'arte di far concordare il linguaggio di azione con quello de'suoni articolati: 2. col solo linguaggio di azione, anche dopo l'istituzione di quello de'suoni articolati, alcune nazioni incivilite esprimevano i *pantomimi* rappresentavano dei pezzi interi, senza proferire una parola. Egli bisognava dunque, che i pantomimi, partendo dal linguaggio della natura, prendessero l'analogia per guida e così poterono pervenire a farsi intendere. La scrittura santa ci somministra ne'profeti molti esempj di questo linguaggio analogico di azione. Così, per darne un esempio, ad oggetto di denotare che la Giudea ch'era unita con Dio, sarebbe poi stata da Dio rigettata e dispersa per la sua superbia ed idolatria, il profeta Geremia, per ordine di Dio si cinge con una cintura di lino i lombi: indi si toglie questa cintura, e presso l'Eufrate in un forame di una pietra la nasconde: dopo molti giorni ritorna a prendere la nascosta cintura, e la trova infracidita in modo, ch'era inutile per qualunque uso. Nella profezia di Geremia si possono trovare molti esempj di questo linguaggio analogico di azione.

§. 35. Se i moti del nostro corpo da' segni naturali divengono segni artificiali, o se questo linguaggio può essere accresciuto dall'analogia, quello de'suoni che da' naturali sono ancora divenuti segni artificiali, non potrà similmente essere accresciuto dall'analogia stessa? Se il linguaggio, per denotare il moto che dee fare, secondo il suo desiderio, il suo compagno, può servirsi del moto simile del suo dito, perchè per denotare il muggìto del bove, il belare delle pecore, il rumore del tuono, non potrà egli adoprare un suono

simile? L'analogia che l'ha menato all'invenzione dei primi segni, dee menarlo ancora all'invenzione de'secondi. Il bisogno di denotare questi suoni degli oggetti sonori, mena il selvaggio a produr fuori de'suoni, imitativi, e così nascono le prime voci radicali del linguaggio dei suoni articolati. Questi suoni non poterono essere da principio se non che monosillabi, come lo prova l'esempio de'fanciulli. Ma l'analogia non fu il solo principio del linguaggio de'suoni articolati, poichè non sempre si debbono denotare suoni, o cose sonore. Per denotare dunque le cose che non mandano suono, l'analogia fece però conoscere agli uomini, che potevano servirsi dei suoni articolati per farsi comprendere. Ciò posto, se il selvaggio si trovò nel bisogno di farsi comprendere, e se non trovò altro mezzo per ottenere il suo fine, se non quello dei suoni, perchè non potè egli produrre un suono arbitrario, il quale poi compreso dall'altro divenne un segno comune?

Per rendere sensibile ciò che dico, supponiamo, che i due solitarj immaginati siensi perduti di vista, e che l'uno voglia ritrovar l'altro; egli conoscerà certamente, che non potrà far comprendere all'altro questa sua volontà, se non che per mezzo di un suono. Egli manderà dunque fuori un grido: questo grido da principio non sarà, come ognun vede, se non che un puro effetto naturale. Se il dolore è naturalmente seguito da un suono inarticolato, dal pianto e dal gemito; perchè il bisogno di spiegarsi, e di mandar fuori un suono, non potrà esser seguito da un suono quale che siasi? Noi non possiam determinar la ragione, per cui il selvaggio manda fuori un tal suono piuttosto che un altro, come volendo camminare non possiamo conoscere la ragione, perchè abbiamo mosso il piede diritto anzi che il sinistro, o questo anzi che quello. Questa ragione può consistere, almeno in parte, nella varia posizione meccanica del nostro cervello, e generalmente di tutto il nostro corpo. Ma seguiamo lo sviluppo della nostra ipotesi. L'altro selvaggio sentendo il grido di

cui si parla, accorre a ritrovare il suo compagno, e come ambedue avranno osservato, che un tal grido ha la forza di far che l'uno ritorni all'altro, i due solitarj se ne serviranno appositamente. In tal caso la voce di cui parliamo ha lo stesso significato del verbo *vieni*. Può dunque l'uomo ritrovare de'suoni articolati non imitativi, per denotare agli altri le sue interne modificazioni. Egli può trovarsi nel bisogno di farsi comprendere dal suo simile con un suono: da un tal bisogno nasce la volontà di mandar fuori un suono; questa volontà avrà il suo effetto. ed un suono sarà da lui mandato fuori; questo suono sarà tale e non altro, perchè tale e non altro è lo stato fisico del corpo, che produce il suono, e lo stato morale ancora dello spirito animatore di questo corpo. Ecco spiegato la nascita de'suoni arbitrarj. Ciò che ho detto è provato coll'esempio de'fanciulli: eglino innanzi che abbiano appreso a parlare, quando bramano alcuna cosa ardentemente, nell'atto che si sforzano di accennarla co'gesti, e co' movimenti del corpo, per lo più proferiscono insieme una qualche voce; poichè lo spirito quando si trova in qualche grave bisogno, mette ad un tempo tutte le sue facoltà in azione. Questo è comune alle bestie ancora. Anzi i sordimuti medesimi, benchè nemmeno sappiano di avere voce. ciò non ostante per non so qual movimento meccanico, mentre s'impegnano di spiegarsi co'loro gesti, principalmente quando si tratta di cose, che molto gl'interessano, e che non possono facilmente farsi comprendere, mandano anch'essi quando una, e quando un'altra voce.

Gli uomini possono dunque istituire de'suoni articolati analogici, e possono istituire ancora de'suoni articolati *arbitrarj*. Io li chiamo arbitrarj, non già perchè son prodotti senza una ragione sufficiente; ma perchè non sono imitativi, o analogici. Qual similitudine, per esempio, può mai trovarsi fra questo suono *Cielo*, ed il complesso delle sensazioni visuali, che ci

desta in una notte tranquilla il firmamento? E perchè la costituzione fisica e morale, in cui si son trovati gl'inventori delle lingue, allora che furono nel bisogno di denotar con un suono uno stesso oggetto, è stata varia non solamente per la natura, e per gli abiti contratti, ma eziandio per i climi, ed i siti: perciò in diversi luoghi di questo globo terraqueo nacquero diversi suoni primitivi, come è provato per le radici di tutte le lingue cognite.

§. 36. Il fatto de' fanciulli prova senza replica, che gli uomini possono arrivare a comprendere il linguaggio arbitrario. E meditando attentamente su di questo fatto si può intendere come ciò possa avvenire. Supponiamo, che un fanciullo abbia appreso il significato del vocabolo *gallina*, il che può accadere unendosi da alcuno alla pronunciazione del vocabolo *gallina* l' indicazione del volatile dal vocabolo denotato: supponiamo inoltre, che il fanciullo abbia veduto una gallina morta, e che il giorno seguente ascolti da uno della famiglia questa proposizione: *la gallina jeri morì*, si accorgerà che si vuole denotare l'avvenimento della morte della gallina, accaduto il giorno innanzi. Supponiamo ancora che la proposizione: *la gallina jeri morì* siasi udita più volte dal fanciullo in modo che egli l'abbia impressa nella sua memoria; e che avendo veduto una cagna partorire il giorno avanti, e sapendo il significato del vocabolo *cagna*, ascolti la seguente proposizione: *la cagna jeri partorì*; ecco la serie dei fatti intellettuali che in tal caso avranno luogo nello spirito del fanciullo: 1. egli intenderà che colla proposizione, *la cagna jeri partorì*, si denota il parto della cagna da lui il giorno antecedente osservato: 2. la pronunciazione del vocabolo *jeri*, per la legge dell'associazione delle idee, riprodurrà nel suo spirito l'altra proposizione *la gallina jeri morì*; 3. volendo intendere il significato di ciascun vocabolo delle due proposizioni, il fanciullo dirigerà la meditazione su le stesse; 4. paragonando le due proposizioni fra di esse,

e coi fatti dalle stesse denotati, non meno che i fatti stessi fra di loro, il fanciullo vedrà che le due proposizioni sono identiche nel vocabolo *jeri*, e che i due fatti significati sono identici nella circostanza del tempo in cui sono accaduti; essendo tutti e due accaduti nel giorno precedente a quello in cui si parla: 5. con questi paragoni il fanciullo intenderà il significato del vocabolo *jeri* isolatamente considerato: 6. dopo di ciò comprenderà eziandio il significato isolato de' vocaboli *morì* e *partorì*; poichè avendo compreso il significato in confuso delle due proposizioni, ed indi il significato distinto del vocabolo *jeri*, e sapendo dall'altra parte il significato distinto dei vocaboli *gallina* e *cagna*, conoscerà, che i vocaboli *morì* e *partorì* sono destinati a denotare i due avvenimenti, e ne apprenderà perciò il loro distinto significato.

Questo esempio fa vedere, che i fanciulli meditano, prima di apprendere il linguaggio più di quello che comunemente si crede; e che le nozioni soggettive d'*identità*; e di *diversità* sono antecedenti alla conoscenza della propria lingua, e servono a' fanciulli per farla loro apprendere.

§. 37. Nell'ideologia vi ho detto, che i vocaboli o denotano gli oggetti de'nostri pensieri, o l'azione dello spirito su di questi oggetti: *Pietro è con Paolo*, i vocaboli *Pietro Paolo* denotano gli oggetti de' nostri pensieri: i vocaboli *è con* denotano l'azione dello spirito su di questi oggetti. Ma ciò richiede ancora una maggiore spiegazione. Il vocabolo *è* significa l'azione dello spirito che attribuisce a Paolo il rapporto di compagnia con Pietro. Ma acciocchè lo spirito avesse la nozione soggettiva di tal rapporto, è necessaria la comparazione di Pietro con Paolo riguardo alla loro esistenza in un certo tempo, ed in un certo spazio: questa comparazione aggiunge alla idea assoluta di Paolo il rapporto di compagnia con Pietro: la voce *con* esprime un tal rapporto, e per questa ragione un tal vocabolo può riguardarsi eziandio come segno dell'azione

dello spirito che compara. Pur tuttavia essendo il rapporto un prodotto della comparazione preliminare all'atto del giudizio, pare che sia maggiore esatezza il distinguere i vocaboli che denotano l'azione dello spirito, in vocaboli di *giudizio* ed in vocaboli di *rapporto*. E questa distinzione si trova in un opuscolo di Mariano Gigli, intitolato *Metafisica del linguaggio*. Secondo questa osservazione i vocaboli si distinguono in vocaboli *di cosa*, in vocaboli *di giudizio*, ed in vocaboli *di rapporto*. Così nella proposizione *Pietro è con Paolo*, i vocaboli e *Pietro* e *Paolo* son vocabol *di cosa*, il vocabolo *è*, esprimendo l'atto del giudizio, è vocabolo *di giudizio*, e il vocabolo *con* è vocabolo *di rapporto*; esso denota insieme l'azione comparativa, ed il prodotto di questa azione.

Secondo la grammatica generale e ragionata di Porto-reale, i vocaboli si distinguono in due classi, alcuni significano gli oggetti de' nostri pensieri, altri significano la forma, e la maniera de' nostri pensieri di cui la principale è il giudizio. Questa distinzione mi sembra giusta, ed in seguito di ciò che abbiamo detto è chiara.

I vocaboli materialmente considerati sono *o radicali, o derivati, o sostituiti*. Radicali, o primitivi son quelli, che non nascono da altra voce conosciuta ed usata nella medesima lingua come *sole*, *dolce*, *fuggire*, ec. Derivati son quelli che provengono da voci conosciute ed usate nella medesima lingua come *solare*, *dolcezza*, *fuggitivo* ec. Sostituiti son quelli, che per maggiore chiarezza, e per brevità si pongono in luogo di altre voci conosciute, ed usate nella medesima lingua, come *mio*, *pensante* ec. per *di me*, *che pensa* ec.

È facile a comprendersi, che ritrovati i vocaboli radicali, l'analogia ha menato gli uomini a ritrovare i vocaboli derivati, e sostituiti, e così ad accrescere notabilmente il linguaggio. Difatto quanti nomi sostantivi non si possono trarre dagli aggettivi, quanti aggettivi da' sostantivi, quanti nomi da'verbi, quanti verbi dai

nomi? I sostantivi *nerezza, bianchezza, lunghezza* ec. tutti vengono da nero, bianco, lungo: gli aggettivi *celeste, terrestre, marino* ec. derivano da cielo, terra, mare; i nomi *speranza, amore, dolore, volontà* ec. derivano dai verbi sperare, amare, dolere, volere. I verbi *velare, vestire* ec. nascono da *velo, veste*. Inoltre quante parole formare non si possono dall'unione di due o più altre? I latini unendo il verbo *esse* a varie preposizioni, ne facevano *adesse, abesse, obesse, inesse, praeesse, prodesse, subesse, superesse, interesse*. Dall'unione poi di un nome e di un verbo, quanti altri composti facessero i greci e gli ebrei, e quanti ne facciano i cinesi e tutti gli orientali, è abbastanza noto agli eruditi. Tutte le lingue originali che diconsi *lingue madri*, hanno pochissime radici primitive, e per mezzo delle varie combinazioni di queste compongono un gran numero di vocaboli.

§. 38. Gli uomini dunque per manifestare agli altri i proprj pensieri, hanno potuto istituire il linguaggio dei suoni articolati. Questa invenzione è la causa principale, che ha condotto il genere umano a quel grado di coltura e di perfezione, in cui oggi lo vediamo. Nell'ideologia vi ho fatto conoscere come il linguaggio faccia l'analisi del pensiere, e come sia un valevole soccorso per la meditazione. Ma indipendentemente dalla influenza, che ha pel progresso delle nostre conoscenze, considerato riguardo all'individuo che se ne serve, ne ha una notabilissima considerato riguardo alla società, e relativamente all'individuo, che ascolta e riceve le altrui conoscenze. Il linguaggio può essere considerato come un mezzo, che fa progredire lo spirito nella propria meditazione, ed ancora come un mezzo di comunicazione scambievole de' pensieri degli uomini: nel primo caso serve d'istrumento all'azione meditativa, per ritrovare le verità; nel secondo presenta allo spirito dei nuovi materiali per le sue conoscenze. Nella Ideologia l'abbiamo considerato sotto

il primo aspetto; qui fa d'uopo considerarlo sotto il secondo.

Gli uomini non potendo esistere in tutti i luoghi, nè in tutti i tempi, segue che non tutti possono osservare tutti i fatti; un uomo può perciò aver osservato de' fatti, che un altro non ha osservato. Se dunque il primo comunica al secondo le sue osservazioni, questi conoscerà de'fatti che non ha osservato; e questa conoscenza avrà per motivo l'altrui testimonianza, e costituisce ciò che si chiama *certezza morale*. Domandate, per esempio, ad un napolitano, il quale non sia mai uscito da questa città, perchè egli creda l'esistenza di tante altre città, di Roma, di Milano, di Parigi, di Madrid, di Londra ec.; vi addurrà per motivo la testimonianza di altri uomini, che hanno veduto le città nominate, ed egli sarà tanto certo dell'esistenza di queste, quanto lo sarebbe, se le vedesse coi proprj occhi.

Non basta, che un uomo conosca un fatto, che un altro ignora: è necessario che abbia la volontà di narrare il vero; affinchè l'altro non fosse dalla testimonianza del primo ingannato. Per disgrazia dell' umanità la volontà d' ingannare i proprj simili si trova non poche volte negli uomini: e non poche volte ancora accade, che gli uomini ingannino, non già perchè vogliono ingannare, ma perchè o non hanno conosciuto esattamente il vero, o sono stati da altri ingannati. Da ciò lo scetticismo ha preso il motivo di combattere la certezza morale. Ma dicano quello che vogliono gli scettici, l'esperienza ci manifesta queste due verità, 1. un uomo può aver conosciuto de'fatti, che un altro o non ha potuto conoscere, o non ha conosciuto; 2. vi sono alcuni fatti di tal natura, su de'quali non si trova giammai concordemente fallace la testimonianza di coloro che gli hanno osservati. Non si è trovata giammai fallace la testimonianza di coloro che sono stati in Napoli, nello assicurarmi dell' esistenza di questa città: l' esperienza stessa me

ne ha assicurato, poichè essendo io stato in Napoli, ho ammirato io stesso co'miei occhi questa magnifica città, ed ho così trovata verace l'altrui testimonianza: la stessa esperienza ho ripetuto circa molti altri fatti. È dunque una verità di esperienza quella che stabilisce, essere la concorde testimonianza di altri uomini, circa alcuni fatti, un motivo legittimo de'nostri giudizj.

Vi sono, è vero, degli uomini che narrano de'fatti, de'quali non sono stati testimonj oculari, e su dei quali sono stati da altri ingannati; e vi sono ancora di quelli, che volontariamente mentiscono. Ma vi sono eziandio dei testimonj non solamente oculari di alcuni fatti; ma testimonj tali che non somministrano alcun motivo di dubitare della loro veracità. È questa una verità che la propria giornaliera esperienza ci manifesta. Chiunque non ha veduto Napoleone Buonaparte, è sicuro nulla di meno, per la testimonianza di altri, che vi sia stato un uomo così chiamato, il quale ha esercitato il sommo potere nella Francia, ha perduto poi il trono, ed è morto prigioniero nell'isola di S. Elena. A suo luogo parleremo de'limiti della certezza morale: qui mi son ristretto a stabilire la sua esistenza: per istabilirla ho stimato di salire ai suoi primi principj. Ho fatto vedere, che un uomo, può intendere un altro, che l'uomo può voler essere inteso; e che da ciò nasce il primo linguaggio chiamato *linguaggio della natura*; che l'analogia può accrescere un tale linguaggio, e far nascere ancora alcuni vocaboli radicali analogici; che il bisogno può menare poi gli uomini a stabilire altri vocaboli radicali arbitrari; e che così ha potuto nascere il linguaggio de' suoni articolati. L'esperienza m'insegna, che vi sono delle cose circa le quali altri non s'ingannano, nè si propongono d'ingannarmi. Da ciò concludo, che l'altrui testimonianza, cioè il linguaggio volontario degli altri uomini, può in molti casi, circa i fatti, essere un motivo legittimo de' nostri giudizj. Io non

posso coesistere con tutte le generazioni, ed in tutti i luoghi. La mia durata è breve: il mio luogo è quasi un punto nello spazio. Intanto vi sono moltissime cose, che m'importa di conoscere, e che sono accadute prima della mia nascita, o che accadono in luoghi più o meno lontani da quello che io mi trovo. La testimonianza altrui mi è dunque necessaria per l'acquisto di tali conoscenze.

§. 39. Il linguaggio de'suoni è un linguaggio passeggiero e limitato ad alcuni luoghi. Un uomo, che per mezzo delle parole comunica agli altri i suoi pensieri, non può farlo, se non che nel tempo in cui egli parla, e ne'luoghi ne'quali può estendersi il suono delle sue parole. Un gran problema presentasi al genere umano: il problema consiste a trovare il mezzo di estendere a tutti i tempi, ed a tutti i luoghi, il linguaggio limitato della parola. Voi già comprendete l'importanza del problema enunciato, e che la soluzione di esso dee formare la seconda epoca del progresso delle umane conoscenze, ponendo la prima nella nascita del linguaggio parlato. I fatti ovvj e ripetuti incessantemente sogliono destar poco l'attenzione del volgo degli uomini, e perciò non gli recano sorpresa. Vi ho fatto sopra osservare quale studio fanno i fanciulli per apprendere, sin da'loro primi anni, il linguaggio della parola; intanto si crede forse, che essi non meditino affatto, appunto perchè comunemente niuno cerca di conoscere come i fanciulli apprendono tal linguaggio. Vi ho detto nel secondo capitolo della logica pura, essere un errore il credere, che le cose sieno state in tutti i tempi, come sono in un certo tempo; e qui è il luogo di fare uso di questa importante osservazione.

La nostra educazione letteraria incomincia dal fare apprendere a'fanciulli le lettere dell'alfabeto; ma v'ingannereste credendo, che la scittura, vale a dire, l'arte di dipingere la parola, e di parlare agli occhi, sia stata conosciuta nella prima fanciullezza del genere uma-

no: sono scorsi de'secoli prima che siensi trovate le lettere dell'alfabeto: la scrittura non è stata conosciuta che molto tardi (1). Siccome questa ci somministra un motivo molto fecondo di conoscenze, così è necessario, dopo d'aver cercato l'origine del linguaggio parlato, di cercar quello del linguaggio scritto.

§. 40. Qual mezzo si può presentare agli uomini, per perpetuare la memoria de'fatti accaduti? In primo luogo si può osservare un tal mezzo nello stesso linguaggio parlato. La propagazione del genere umano si fa in modo, che gl'individui di una età vivono insieme per qualche tempo coi loro antenati, e coi loro discendenti. Un uomo può dunque narrare alla sua figliuolanza tanto quello che egli stesso ha veduto, quanto quello che egli ha udito da suo padre, da suo avo, e da tutti coloro, che sono stati testimonj oculari de' fatti accaduti prima della sua nascita, e del tempo in cui egli avesse potuto osservarli: questo uomo essendo il primo testimone di udito, costituisce il secondo anello della testimonianza; gli altri che ascoltano il fatto da lui narrato ne costituiscono il terzo, il quarto ec. Così si forma una serie non interrotta di testimonj oculari, e costituisce ciò che chiamasi *tradizione orale*.

La maniera più generalmente adoprata nei primi tempi, per conservare la tradizione orale, era quella di comporre una specie di ode o di cantico. Cotesta sorta di poesia racchiudeva le principali circostanze degli avvenimenti, che volevano alla posterità tramandarsi. Vedesi questo uso stabilito ne' secoli più remoti appo tutte le nazioni, tanto dell'antico, che del nuovo Continente. Dopo la sommersione dell'esercito di Faraone nel mar rosso, Moisè e gli Israeliti composero un cantico di lode, e di ringraziamento al

(1) Secondo alcuni dotti orientalisti si pretende che nella Genesi Cap. IV. si legga registrato che a'tempi di Enos si cominciasse a scriver simbolicamente; e traducono il versetto 26 del cap. IV. « Allora si cominciò a scriver simbolicamente Jehova ».

Signore, nel qual cantico era espresso questo memorabile avvenimento, come si legge nel capo XV dell'Esodo.

Al mezzo della tradizione orale, per conservare la memoria degli avvenimenti passati, si è aggiunto quello di alcuni grossolani monumenti (1). L'uso dei primi secoli era di piantare un bosco, d'innalzare un altare, o un monte di pietra, di stabilire delle feste, e di comporre de' cantici in occasione di avvenimenti riguardevoli. Quasi sempre davasi a'luoghi ove erano accaduti de'fatti memorabili, un nome relativo ai fatti ed alle circostanze. L'istoria di tutte le nazioni somministra molte prove, ed esempj di queste antiche costumanze. Si vedono i patriarchi innalzare un altare nei luoghi, ove era loro apparso il Signore, piantare de'boschi, fare dei monti di pietra in memoria de'principali avvenimenti della loro vita, e dare a'luoghi, ove erano accaduti, de' nomi che ne richiamassero la memoria. Se si consultano gli scrittori profani, questi attestano lo stesso. Ne'contorni di Cadice vedevansi in altri tempi delle pietre ammassate, le quali si dicevano essere i monumenti della spedizione di Ercole nella Spagna.

Tutte queste differenti pratiche hanno servito a rinfrescare la memoria de'fatti memorabili, e a perpetuare le scoperte importanti. La tradizione suppliva allora alla mancanza della scrittura; i padri spiegavano a'loro figliuoli l'origine di questi monumenti, e gl'istruivano de'fatti, i quali ne erano stati la cagione. Io chiamo *tradizione* tanto la tradizione orale, quanto l'unione della tradizione orale coi monumenti.

§. 41. Fra le spezie de'monumenti composti dagli uomini, ad oggetto di perpetuare la memoria de'fatti passati una delle principali, che siasi presentata al loro spirito, è stata la rappresentazione degli oggetti corporali. I primi uomini pensarono naturalmente di

(1) Il vocabolo *monumento* viene da *moneo* (avverto).

impiegar questo mezzo, per rendere i loro pensieri sensibili alla vista, e cominciarono dal presentare agli occhi il ritratto degli oggetti, de'quali volevano parlare. Per fare conoscere, per cagion di esempio, che un uomo aveva ucciso un altro, eglino disegnavano una figura umana stesa per terra, ed un'altra in faccia di quella dritta con un'arma alla mano. Per fare intendere, che alcuno era approdato per mare in un paese, rappresentavano un uomo assiso sopra una barca, e così del resto.

Da quello che degli antichi monumenti è rimasto, può assicurarsi, che in prima origine l'arte dello scrivere consisteva in una rappresentazione informe e grossolana degli oggetti corporali.

L'uomo di sua natura imita facilmente, ed in ogni nazione vedesi la gente portata a ricopiare gli oggetti che le si presentano. Le nazioni più selvagge, e quelle le quali hanno minor relazione e commercio con i popoli colti, possiedono con tutto ciò una certa idea dell'arte del disegnare, vale a dire di rappresentare, benchè rozzamente, gli oggetti della natura. L'ombra che produce ogni corpo sopra una superficie che gli sia opposta, quando il corpo si oppone al passaggio della luce ha somministrato le prime idee del disegno. Tirando su i limiti dell'ombra alcune linee, allora che l'ombra sparisce, la figura descritta con queste lineê sarà simile alla figura del corpo che getta l'ombra. Dopo le prime esperienze i primi popoli avranno tentato di rappresentare, e di copiare gli oggetti senza l'ajuto della loro ombra. Avranno a poco a poco avvezzato la mano a lasciarsi guidare dall'occhio, ed a seguire le proporzioni suggeritele dalla vista. Il disegno nella sua origine consisteva solamente nella circoscrizione del contorno esteriore degli oggetti. Si tentò dopo di esprimere le parti interiori, che l'ombra non disegnava, come per cagione di esempio una testa, gli occhi, il naso ec.

Il carbone,. la creta ec. avranno potuto sommini-

strare a' primi uomini la maniera di disegnare sopra il legno, sopra la pietra ec. come ancora si saranno eglino esercitati in ciò su la sabbia, su la terra molle ec. Avranno in seguito con l'ajuto dei sassi, e di altri strumenti taglienti procurato d'imprimere dei segni sopra le materie solide.

La forma che prendono i corpi molli insinuati nei corpi duri, e l'impronta che lasciano i corpi duri applicati a' corpi molli, avranno suggerito a' primi uomini l'arte del modellare. Questa avrà a poco a poco prodotta quella dell'intagliare nel legno, nella pietra e nel marmo. In questa maniera il disegno, la scultura, l'intaglio avranno avuto la loro origine: queste arti, a mio credere, hanno preceduto la pittura. Hanno queste rappresentazioni degli oggetti corporali servito per molto tempo invece della scrittura propriamente detta. Io chiamo la rappresentazione degli oggetti corporali, della quale ho parlato, *scrittura figurativa.*

Questa maniera di scrivere richiedeva molto tempo; si pensò perciò di renderla più semplice, ed invece di disegnare per intero, a cagion d'esempio, un uomo, un albero, un cavallo, si disegnavano le parti principali che li facevano conoscere, come per esempio la testa, la mano ec.

§. 42. Ma questa scrittura figurativa non poteva essere sufficiente per esprimere tutti i pensieri degli uomini. Vi sono molte cose, che non si possono dipingere, come sono lo spirito, le sue facoltà, le sue modificazioni. È impossibile di parlare delle cose materiali, senza unirvi delle idee che non sono capaci d'immagini; come, per esempio, descrivere l'immagine dell'affermazione, e della negazione? Fa d'uopo dunque inventare i segni di queste idee intellettuali; e l'analogia guidò gli uomini a trovarli.

Si concepì una certa similitudine fra alcune qualità che si osservano negli uomini, e quelle che si osservano negli animali, e per esprimere, che un' uo-

mo è in questa qualità simile ad un certo animale, si disse più brevemente, che il tale uomo è un tale animale: così per dire di un'uomo, che egli è prudente, che egli è astuto, che è fiero e crudele, si dice, che è un serpente, una volpe, una tigre; designando dunque l'immagine di tali animali, si disegnano, mediatamente le immagini delle qualità spirituali, di cui si tratta. Una tale rappresentazione costituisce ciò che chiamasi *geroglifico.*

I Cinesi, per cagion d'esempio, per denotare che *Fohi*, primo fondatore del loro impero, era dotato di prudenza, e di sagace ingegno, lo disegnano col capo umano unito ad un corpo di serpente. Il successore di *Fohi* di nome *Xino*, ad oggetto di denotare, che egli si applicò all'agricoltura, ed incominciò a porre i bovi sotto il giogo, lo disegnano col capo di bove unito al corpo umano.

Gli antichi denotarono la giustizia, dipingendo una vergine cogli occhi bendati, tenendo in una delle mani una bilancia, ed in un'altra una spada. La vergine figura la giustizia, la bilancia denota che la giustizia consiste a dare a ciascuno il suo dritto, la spada significa, che la giustizia dee infligger la pena dovuta a'delinquenti; gli occhi bendati finalmente denotano, che la giustizia non dee avere alcun riguardo alle persone, ma dee agire conformemente alla legge, senza esser mossa da motivi estrinseci. Si vede qui, che la similitudine concepita fra alcuni modi de' corpi, e le qualità dello spirito dettò questo *geroglifico.* La giustizia è una nozione astratta, e le nozioni astratte sussistono solo nello spirito; passa perciò una certa similitudine fra l'astrazione e la personificazione: una vergine non è macchiata da alcuna impurità corporale, e la giustizia dee esser monda da qualunque difetto. Quando per dare ad un'altro una quantità di merce, questa si pesa, ciò si fa per dargli ciò che gli appartiene. Le similitudini fra alcune modificazioni del corpo, e quelle dell'animo si deducono da ciò,

che le prime sono i segni naturali delle seconde. Denotando le prime si denotano mediatamente le seconde; e siccome le prime son capaci d'immagini corporali; così lo sono mediatamente anche le seconde; e questa rappresentazione mediata costituisce il geroglifico. Da ciò si vede, che la scrittura geroglifica si è unita alle volte alla scrittura figurativa, come si vede ne' due esempj di *Fohi* e di *Xino*. Alle volte è stata impiegata sola come nell' esempio recato della giustizia.

Si vede inoltre, come questo modo di scrivere fa le veci delle proposizioni verbali. Così, per cagion di esempio, i geroglifici rapportati valgono pel significato quanto queste proposizioni verbali: ***Fohi fu dotato di sagacità. Xino promosse l'agricoltura, e pose i bovi sotto il giogo. La giustizia dà a ciascuno il suo dritto: infligge la pena dovuta a' delinquenti, nè si lascia muovere da motivi estrinseci.***

Osservate, che ne' geroglifici enunciati si trovano i segni relativi al soggetto, al predicato, ed al verbo delle proposizioni rapportate. Così il capo di forma umana nel primo geroglifico denota il soggetto della proposizione cioè *Fohi*, il corpo serpentino denota il predicato, cioè la sagacità, e l'unione del capo umano al corpo serpentino denota l'unione del predicato al soggetto significato dal verbo *fu*. Nel secondo geroglifico, il corpo di figura umana denota il soggetto della proposizione cioè *Xino*, il capo bovino denota il predicato cioè l'aver promosso l'agricoltura, e l'aver posto i bovi sotto il giogo; l'unione poi del capo bovino alla forma umana denota l'unione del predicato al soggetto, espressa dal verbo *promosse*.

Nel terzo geroglifico, il soggetto della proposizione è significato dalla vergine; la bilancia, la spada, la benda, denotano i predicati della proposizione, l'unione di queste cose al corpo della vergine denota la unione dei predicati al soggetto.

Da ciò segue, che un geroglifico può esprimere di-

verse proposizioni, o sia una proposizione composta. Ciò si vede chiaramente nel geroglifico recato della giustizia. *Wolfio* riferisce, che un certo *Comenio*, volendo formare il geroglifico dell'anima, dispose dei punti in modo da formare una figura simile a quella, che presenta l'ombra, prodotta dal corpo umano su di un piano perpendicolare all'orizzonte, ed opposto direttamente al corpo umano ed al lume. I punti, secondo i geometrici, essendo privi di estensione, denotano la semplicità dell'anima. La figura del corpo umano costruendosi per mezzo de' soli punti, senza l'intervento di alcuna linea, denota la sostanzialità dell'anima umana, la quale sussiste indipendentemente dal corpo. I punti essendo disposti in modo, che necessariamente formano la figura del corpo umano, denotano l'unione dell'anima col corpo, la quale unione si forma dall'autore della natura, indipendentemente dalla volontà dell'anima. Finalmente questi punti, essendo dispersi in tutta la figura del corpo umano, denotano la dottrina degli scolastici, cioè che l'anima è tutta in tutto il corpo, e tutta in ciascuna parte.

Il geroglifico comeniano equivale perciò alle seguenti proposizioni: 1. l'anima è semplice: 2. l'anima è una sostanza: 3. l'anima, indipendentemente dalla sua volontà, è unita al corpo: 4. l'anima esiste tutta in tutto il corpo, e tutta in ciascuna parte.

§. 43. Dopo l'invenzione della scrittura geroglifica portata al più alto grado di perfezione, di cui era capace, restava ancora agli uomini di fare l'ultimo sforzo per ritrovare i caratteri alfabetici, che sono i segni del suono, non già degli oggetti. Vi sono stati in ogni tempo degli spiriti sublimi, i quali colle loro invenzioni hanno ampliato notabilmente la sfera delle umane cognizioni, ed hanno spinto velocemente il genere umano verso quel grado di coltura, in cui oggi lo vediamo.

Un vocabolo è un suono o composto, o semplice :

per rendere durevole questo segno basta dunque stabilire dei segni permanenti de' suoni semplici, che compongono i vocaboli; e per tale oggetto basta stabilire per segni dei suoni semplici alcune figure, e la scrittura alfabetica è trovata.

Ma quanto tempo è egli trascorso, pria che una verità cotanto semplice si presentasse allo spirito dei padri nostri? Si voleva render permanente il linguaggio passeggiero della parola, e non si pensò di decemporre i suoni articolati, e di stabilire de' segni permanenti dei suoni semplici che compongono i vocaboli. Lo spirito intraprese dei cammini lunghi e tortuosi, per tramandare alla posterità la somma delle sue conoscenze. La scrittura fu prima *figurativa perfetta*, indi *figurativa imperfetta*, poichè si disegnarono prima gli oggetti interi, indi le loro parti principali: in seguito divenne *geroglifica*, indi *sillabica*, e finalmente *alfabetica*. Io dico prima sillabica, e poi alfabetica, poichè penso coll' illustre *Goguet* autore dell' opera su l' origine delle leggi, delle arti e delle scienze, che dopo la scrittura geroglifica furono trovati i segni de' suoni delle sillabe de' vocaboli, prima che si trovassero i segni dei suoni semplici che compongono i suoni delle sillabe. In questa maniera di scrivere, la quale chiamasi *scrittura sillabica* non s' impiega se non che un solo carattere per iscrivere ciascuna sillaba, di cui vien composta una parola. Non si esprimono allora nè vocali, nè consonanti. Noi, per esempio, per iscrivere la voce *pane* impieghiamo quattro lettere; nella scrittura sillabica non vi bisognano se non che due caratteri.

Ora supponiamo che la pronunciazione del vocabolo *pane* risvegli l' idea del suono *cane*, e questo quella del suono *sane*, e che lo spirito mediti, e paragoni fra di essi questi suoni, egli gli decompone in sillabe, e trova, che la sillaba *ne* è la stessa in tutti e tre questi suoni, il che gli viene ancora insegnato dalla stessa scrittura sillabica, poichè lo stesso carat-

tere indica il suono della sillaba *ne* in tutti e tre i vocaboli enunciati. Questa identità conosciuta mena lo spirito a notare la diversità de' suoni *pa*, *ca*, *sa*, che sono le prime sillabe di questi vocaboli: ma in questa diversità lo spirito trova ancora una identità nella desinenza, tutte e tre queste sillabe cadono nel suono *a*: ciò conduce lo spirito a separare nelle sillabe *pa*, *ca*, *sa*, il suono *a* dagli altri suoni che vi si uniscono: e siccome egli ha trovato i caratteri dei suoni *pa*. *ca*, *sa*, così troverà il carattere del suono *a*, e quelli de' suoni *p*, *c*, *s*, e la scrittura alfabetica è già trovata.

Ecco dunque i passi, che ha dovuto fare lo spirito per ritrovare la scrittura alfabetica, 1. egli ha conosciuto che la maggior parte dei vocaboli erano dei suoni composti, e che potevano perciò decomporsi in altri suoni; 2. egli ha conosciuto, che poteva stabilire segni di segni, e segni permanenti di segni passeggieri: 3. egli ha stabilito dei caratteri, che fossero segni permanenti del suono delle diverse sillabe, e così nacque la scrittura sillabica: 4. egli ha conosciuto che la maggior parte delle sillabe erano de' suoni composti ancora, e siccome ha trovato dei caratteri, che fossero segni delle sillabe, ha trovato ugualmente de' caratteri che fossero segni de' suoni semplici; e così è nata la scrittura alfabetica.

Alcuni eruditi, fra i quali il citato *Goguet*, pretendono che i caratteri alfabetici sieno derivati da'segni geroglifici, e che questi ultimi abbiano a poco a poco introdotto il metodo breve delle lettere alfabetiche. Questa opinione è falsa sotto un certo riguardo, sebbene possa esser vera sotto di un altro. Per presentare la quistione sotto un aspetto filosofico, può cercarsi: 1. *Lo spirito umano poteva, senza passare per la scrittura figurativa e geroglifica, passare immediatamente dal linguaggio della parola al linguaggio permanente della scrittura alfabetica?* È certo, che poteva, poichè fra i passi, che egli doveva fare, partendo dalla

considerazione della parola, per giungere alla scrittura alfabetica, e che abbiamo di sopra sviluppato, non vi sono certamente quelli della scrittura figurativa e geroglifica. Si può cercare, 2. *la scrittura figurativa e geroglifica doveva condurre naturalmente lo spirito alla scrittura alfabetica?* La scrittura figurativa e geroglifica non hanno relazione alcuna con le lettere dell'alfabeto, e per tal ragione non hanno potuto condurre lo spirito a ritrovare la scrittura alfabetica. Ma hanno sotto un altro riguardo potuto influire a questa invenzione: queste due scritture. come or ora vedremo, sono imperfette assai e complicate; lo spirito accorgendosi della loro imperfezione e difficoltà, ha potuto da ciò rivolgere la meditazione a rendere più semplice e facile il sistema de'segni permanenti. Si può cercare. 3. *la figura de' segni geroglifici ha potuto servire allo spirito, per concepir la figura de' primi caratteri alfabetici?* Le ragioni addotte da *Goguet* provano, che lo ha potuto. Paragonando, egli dice con attenzione quello che a noi rimane dei caratteri egiziani. con le figure geroglifiche intagliate sopra gli obelischi, e gli altri monumenti. si ricava che le lettere egiziane tirano da' geroglifici la loro origine. Nell'alfabeto degli Etiopi, e nelle lettere majuscole degli Armeni si trovano i vestigj assai chiari della scrittura antica geroglifica (1).

A queste ragioni se ne può aggiungere un' altra. Col progresso del tempo il rapporto di similitudine fra il geroglifico e la idea da esso significata, non si è più ravvisato. Ciò è accaduto per due ragioni: 1. alcuni rapporti di similitudine erano troppo lontani; si

(1) Si vuole che le lettere *Ghimel*, *Datel* dell'alfabeto Ebraico per es. siano il geroglifico che esprimeva *cammello* e *porta*, ed infatti la prima ha molta analogia col lungo tortuoso collo del cammello, l'altra coi segni che possono accennare il contorno di una porta. Anche Hug sostiene l' opinione stessa, e pretende che le lettere fenicie siano in origine geroglifici egiziani. Per esempio la lettera *Aleph* (bue) colla sua forma primitiva è analoga alla testa di quell' animale.

esprimeva, per esempio, l'impudenza per una mosca, la scienza per una formica; 2. allorchè furono moltiplicati i volumi, si cercò il modo di abbreviare, e perciò invece del geroglifico primitivo si fece uso di un altro carattere, che noi possiamo chiamare la scrittura corrente de' geroglifici: esso rassomigliava a'caratteri cinesi; dopo d'essere stato da principio formato dal solo contorno della figura, divenne in seguito una sorte di nota. In questo stato il geroglifico poteva riguardarsi come il segno del vocabolo. Tosto che si ebbero de' segni permanenti de' vocaboli, poteva pensarsi di dare de' segni permanenti alle sillabe, ed indi a'suoni semplici, di cui è composto il suono delle sillabe.

§. 44. L'essenza de'caratteri alfabetici si è l'essere isolatamente considerati, segni solamente di suoni, non già di idee: i caratteri, per esempio, *a*, *e*, *i*, *o*, *u*, *b*, *c*, ec., isolatamente considerati, nell'altro significano, se non che alcuni suoni. I caratteri poi della scrittura figurativa e geroglifica non denotano suoni, ma idee: l'immagine di un serpente denota l'idea del serpente, quella della prudenza ec.

Le nostre cifre arabe, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 0, sono ugualmente segni d'idee, non di suoni: essi si leggono diversamente presso le diverse nazioni, sebbene sieno i segni delle stesse idee.

Questa differenza è della massima importanza. Colla diversa combinazione di un piccol numero di caratteri, si possono scrivere tutti i vocaboli di una lingua parlata. Ma quando i segni della scrittura sono segni d'idee non già di suoni il numero di questi segni dee corrispondere al numero de'vocaboli; il che rende il numero de' caratteri molto grande, e perciò esige uno studio lungo e difficile, per apprendere a leggere e scrivere, come è provato per l'esempio dei Cinesi (1). È questo un grande ostacolo al progresso

(1) Si pretende che i caratteri con cui i Cinesi esprimono le loro idee, sieno ottantamila.

delle conoscenze: la gente di studio è obbligata a sottrarre il tempo necessario per apprendere le scienze, ed impiegarlo a saper leggere e scrivere. L'arte di leggere e scrivere essendo di molto poche persone, il resto della nazione dee restare nella ignoranza. Dello stesso inconveniente partecipa anche in parte la scrittura sillavica, poichè il numero de' caratteri, per significare ciascuna sillaba, è di gran lunga maggiore di quello, che è necessario per denotare i suoni semplici, di cui il suono di ciascuna sillaba è composto. Così, per ragion di esempio, con questi tre caratteri alfabetici *a*, *b*, *c*, si possono scrivere le seguenti sillabe, *ab*, *ba*, *ac*, *ca*, *bac*, *cab*. In questo esempio il numero dei caratteri sillabici è doppio del numero de' caratteri alfabetici. Se supponete quattro caratteri alfabetici, *a*, *b*, *c*, *e*, il numero delle combinazioni di questi caratteri, presi due a due, è maggiore del doppio: così avremo *ab*, *ba*, *ac*, *ca*, *ae*, *be*, *eb*, *ce*, *ec*.

Uno de' vantaggi dunque della scrittura alfabetica su le altre scritture si è il piccol numero de' segni, di cui ha bisogno la prima scrittura.

È vero, che le nostre cifre arabe sono per tale oggetto perfettissime, mentre con dieci caratteri possono scriversi tutti i numeri possibili, ma un tal vantaggio lo debbono alla formazione delle idee da queste cifre designate; poichè queste idee si formano colla ripetizione della stessa idea che è quella dell' unità.

Un altro inconveniente della scrittura geroglifica si è l' incertezza del significato. Uno stesso geroglifico può denotare cose molto diverse fra di esse. Così la immagine del serpente dinota questo animale, la prudenza e l'universo: l'immagine del lepre dinota questo animale, il candore, e la timidità (1).

§. 45. L' invenzione del linguaggio della parola, e

(1) Si leggano da chi ama queste materie le Lezioni di Rettorica di *Ugo Blair*, e gli opuscoli metafisici del *Soave*, ove si discute con molta erudizione di una lingua e dell' invenzione della scrittura.

l'invenzione della scrittura alfabetica, che rende permanente il primo linguaggio di sua natura passeggiero, fanno che l'uomo possa gettare il suo sguardo in tutti i luoghi, ed in tutti i tempi. L'esperienza c'insegna, che gli uomini possono, per mezzo della scrittura, trasmetterci dei fatti che son veri: e che la concorde testimonianza degli scrittori circa alcuni fatti non si è giammai trovata fallace. Tutte le gazzette dell'Europa all'epoca, in cui Napoleone Bonaparte scese dal trono della Francia, annunciarono questo avvenimento. Tutte le gazzette ugualmente hanno annunciato la morte del sommo Pontefice Pio VII. L'esperienza dei proprj occhi avrebbe potuto assicurare colui, che avesse dubitato della verità di tali fatti.

I fatti consegnati negli scritti possono colla conservazione degli scritti che li contengono, trasmettersi alle future generazioni. È questa eziandio una verità di esperienza. Vi sono dunque de' fatti accaduti in tempi lontani, de' quali fatti noi possiamo conoscere la verità. Il linguaggio passeggiero della parola, quello permanente della scrittura alfabetica, e quello de' monumenti, possono dunque, circa alcuni fatti, esser motivi legittimi de' nostri giudizj. Tutti questi motivi concorrono a stabilire la certezza morale.

Credo utile di addurvi un altro esempio, in conferma di ciò che vi ho detto. Nel giorno cinque di Febbrajo 1783 un terribile terremuoto, poi seguìto da altri, cagionò dei danni notabili alle Calabrie, ed ancora alla città di Messina. Gli abitanti de' paesi danneggiati furono obbligati di uscire fuori dalle loro abitazioni, e di costruirsi delle baracche per abitarvi: alcuni le hanno costruite in lontananza dai paesi diruti, i quali rimasero perciò deserti. Così accadde, per esempio, a Briatico, la quale fu costruita di nuovo vicino al mare, e Briatico antica presenta allo spettatore i segni delle sue ruine: altri hanno costituito le nuove abitazioni in un suolo contiguo all'antico abitato. Così accadde a Tropea, le cui nuove

abitazioni furono costruite lungo ed all'intorno della strada detta dell'Annunziata. Molti, che sono stati testimonj oculari dell'avvenimento, vivono ancora: molti altri appartengono alle seguenti generazioni: i primi narrano a'secondi l'origine delle ruine che colpiscono i loro occhi, non meno che l'origine delle nuove abitazioni: ciascuno testimone oculare è istruito dalla esperienza, che tanto egli, che gli altri testimonj oculari, narrano il vero; e che coloro i quali narrano il fatto ad altri, per averlo eglino inteso narrare dai testimonj oculari, narrano il vero. L'esperienza dunque c'insegna, che vi sono dei testimonj di udito, la cui testimonianza è verace, e che la tradizione orale unita ai monumenti può trasmettere alle generazioni future i fatti accaduti ne' tempi da queste generazioni lontani.

La memoria di questo terremuoto si trova depositata in una moltitudine di scritti, i quali ancora rimangono, ed i cui autori più non sono.

La propria esperienza istruisce dunque ciascun testimone oculare di questa importante verità: che per mezzo de'monumenti, della tradizione orale, e della scrittura alfabetica, si può conservare la conoscenza di alcuni fatti passati.

CAPO IV.

Dell'origine dei nostri errori.

§. 46. Abbiamo spiegato i motivi legittimi della verità de'nostri giudizj, circa le cose esistenti. La coscienza, la sensibilità, la memoria, il raziocinio, e l'altrui testimonianze, sono appunto questi motivi. Io ve ne ho dato un ragguaglio distinto.

Nella logica pura vi ho parlato della evidenza immediata, che costituisce gli assiomi e dell'evidenza mediata eziandio, che costituisce il raziocinio puro. Ora l'evidenza consiste nella percezione di un rap-

porto fra le nostre idee : questa percezione è un fatto interiore, che si manifesta alla coscienza dell'uomo: riposa dunque, in ultimo motivo, su la testimonianza della coscienza, e per conseguenza su di alcuni fatti primitivi.

Ciò nondimeno non impedisce, che la coscienza sia riguardata, come un motivo particolare de'nostri giudizj, circa i fatti relativi al nostro essere.

Intendendo col vocabolo di *evidenza* l'evidenza immediata solamente, i motivi legittimi de'nostri giudizj si possono ridurre a'sei seguenti: coscienza, evidenza, sensibilità, memoria, raziocinio e testimonianza.

Ma se conosciamo i motivi ed i fondamenti della verità, dobbiamo ancora conoscere i motivi ed i fondamenti dei nostri errori (1). Una conoscenza siffatta è di somma importanza, per evitare gli errori che desolano l'imperio della filosofia, e che, nel cammino ordinario della vita, sono l'infausta sorgente di tanti mali, che opprimono il genere umano. La conoscenza della origine de'nostri errori appartiene alla scienza che studiamo.

§. 47. I motivi de'nostri giudizj non possono essere altri, se non che quelli sei enunciati nel §. antecedente. I nostri giudizj sono o veri, o falsi : gli stessi motivi sembra dunque, che debbano condurre lo spirito alla verità ugualmente che all'errore. Ciò sembra che debba menarci allo scetticismo, cioè a quella filosofia la quale insegna l'impotenza assoluta dell'uomo

(1) Questa parte della logica è della più grande importanza poichè dirò col Romagnosi : « *La disciplina logica* considerata in *astratto* è un *metodo*, o sia uno strumento per evitare gli errori. Dico per evitare gli errori, perchè la spinta verso il vero è naturale, e la convinzione della dimostrazione è necessitata. Quando una barca vien trasportata da una corrente a seconda del volere di un navigatore, altro non rimane che dirigere il timone per non urtare negli scogli, evitare i gorghi e non dare in secco. L'onda logica esiste naturalmente nell'uomo. L'ufficio dunque del metodo si riduce assai più ad evitare gli errori contrarj che a raggiungere la meta proposta. »

a conoscere il vero. Ma esaminando attentamente la quistione, e scendendo all'esame particolare, e circostanziato de'nostri errori si vedrà, che l'errore nasce, supponendo come motivo dei nostri giudizj ciò che non è tale.

La coscienza non può certamente ingannarci; ma non tutto ciò, che si trova nella nostra coscienza, si trova nell'attenzione, e nella meditazione. Vi sono nel nostro spirito molte modificazioni, di cui sebbene avessimo la coscienza, non possiamo, ciò non ostante, averne assieme colla coscienza l'attenzione: esse ci sfuggono, e non possono da noi attentamente sentirsi. La differenza, che nella Psicologia abbiamo stabilito, fra la coscienza e l'attenzione, ci prova la verità che abbiamo enunciato. L'atto del giudizio è un atto della meditazione: lo spirito non avendo presenti, allora che giudica, tutte le modificazioni che accadono in sè, e lasciandone sfuggire una parte, forma dei giudizj falsi.

Una moltitudine d'idee associate si uniscono alle idee sensibili: queste associazioni si fanno con tale rapidità, che non possiamo fissarle; esse intanto influiscono su le determinazioni della nostra volontà; noi ignoriamo perciò, in molte circostanze, tutti i motivi segreti, che influiscono su la nostra condotta; ed allora che ne'nostri giudizj escludiamo tali motivi, cadiamo nell'errore. Un uomo di lettere, per cagion di esempio, alla veduta del merito che un altro possiede nello stesso genere di letteratura, prova del dispiacere sembrandogli, che il merito del collega oscuri il proprio: se avverrà, che il collega pubblichi un'opera, in cui si ravvisa qualche errore, l'invidioso prenderà tosto la penna, per combatterlo con forza: egli crederà di fare ciò che per amore della verità, ed intanto ubbidirà agli impulsi dell'invidia. L'amore della verità l'avrebbe forse fatto passar sopra l'errore, senza molto arrestarvelo, e muoverlo; ma l'invidia l'ha mosso a servirsi di questa occasio-

ne, per abbassare il merito dell'emulo: egli attende all'errore, ma non attende al moto d'invidia, che si associa all'idea dello scrittore, contro del quale vuole scrivere: questo motivo sfugge alla sua attenzione: egli giudica perciò falsamente, che fa un'azione virtuosa, nell'atto che ne commette una biasimevole pel motivo.

Le idee associate hanno una grande influenza su la nostra volontà, su i nostri gusti, e perciò su i nostri giudizj: esse alcune volte rendono spiacevole ciò che era piacevole, ed al contrario esse operano molte volte, senza che noi le osservassimo.

Da ciò provengono molti giudizj falsi, riguardo al nostro essere. La somiglianza, anche imperfetta, e molto lontana, con persona a noi cara, è già una raccomandazione per noi, perchè all'idea sensibile si associa con rapidità il fantasma della persona cara, e con questo l'affezione dell'amore. La somiglianza, anche insignificante, col nostro nemico, fa, che ci riesca odioso un'uomo. Noi non osserviamo queste associazioni, sebbene esse abbiano luogo nel nostro spirito; e crediamo, che le idee delle persone, di cui parliamo, ci destino per sè stesse un sentimento piacevole, o dispiacevole. L'influenza dell'associazione delle idee si estende su tutta la storia dello spirito umano.

Concludiamo. *La causa degli errori circa il nostro essere si è, che una parte di ciò che accade in noi, si nasconde alla nostra attenzione.*

Da ciò segue, 1. che noi supponiamo alcune volte in noi de' motivi, che nelle nostre azioni o non influiscono affatto, o non influiscono che molto poco. Se ignoriamo i veri motivi, che nelle nostre azioni ci determinano, ne concepiamo di quelli, che o non hanno alcuna parte alle nostre determinazioni, o non ne hanno quella che noi crediamo. Lo scrittore, di cui sopra abbiam parlato, ignorando che scrive mosso dall'invidia, crede di scrivere mosso dall'amore della

verità. Si può concepire un motivo, e giudicare che sia una perfezione l'agire per esso, e si può nello stesso tempo non esser mosso da un tal motivo. Quando dunque dalla coscienza di questa idea, e di questo giudizio, si conclude l'esistenza del desiderio, e della passione come principj determinati dell'azione, si cade in errore.

In secondo luogo segue, che noi molte volte prendiamo per *naturale* ciò che è un'effetto di queste associazioni. Un cibo, per cagion di esempio, preso nella fanciullezza in un momento contiguo a quello in cui sia nato uno sconvolgimento nel corpo, diviene in appresso nauseoso: la sua idea si associa a quella dello sconvolgimento del proprio corpo: questa associazione ripetendosi diviene molto rapida ed inosservabile; col progresso del tempo perciò dimenticandosi l'origine del disgusto, questo si crede naturale.

§. 48. I nostri giudizj circa il nostro essere possono dunque esser falsi per tre motivi: 1. perchè omettiamo una parte di ciò che accade in noi, 2. perchè supponiamo in noi ciò che non vi è, 3. perchè non riguardiamo ciò che è in noi nella sua vera origine.

Ma qual mezzo abbiamo per preservarci da questi errori? E qual mezzo ci si presenta, per poggiare su la testimonianza della coscienza de'giudizj veri? *Per esser certi che una cosa esiste in noi è necessaria l'unione della coscienza coll' attenzione.* Ciò che è sentito esiste e se ciò che è sentito è ancora osservato, il giudizio poggia allora su la testimonianza della coscienza, e diviene infallibile. Se rivolgendo l'attenzione su di me stesso, io ho una coscienza viva e chiara che formo un giudizio, potrei io forse dubitare un momento che questo atto intellettuale esiste in me? Noi abbiamo dunque un mezzo di esser certi de' giudizj affermativi, circa il nostro essere; ed un tal mezzo è l'unione dell'attenzione colla coscienza,

o pure la coscienza stessa resa chiara dalla attenzione.

Riguardo a' giudizj negativi circa il nostro essere, abbiamo per esser sicuri della loro verità, un mezzo indiretto. Quando siam certi, che una cosa esiste in noi; siamo certi ancora, che in noi esiste una cosa ripugnante alla prima. *Condillac* conosce e confessa il merito di *Locke*: egli riguarda il filosofo inglese come il primo autore della vera filosofia: egli concepisce dell' ammirazione per lui, e la manifesta a' suoi lettori; quando dunque il filosofo francese rileva alcuni errori del filosofo inglese, potrebbe forse egli dubitare, che alcun motivo d' invidia lo muova a rivelarli? La volontà, di far conoscere il merito altrui non può certamente esistere insieme con quella di abbassarlo (1).

Egli è vero, che noi confondiamo alcune volte l'abito colla natura; ma da ciò non segue mica, che non abbiamo alcun mezzo per esser certi dell' esistenza di alcune facoltà naturali. L'abito nasce dalla ripetizione di alcune azioni: ma egli è necessario di supporre il potere di principiare le azioni medesime. Se non avessimo il potere di fare alcuni moti volontarj, come mai avremmo potuto apprendere a scrivere, a ballare, a cantare ec. L'associazione delle idee può render piacevole un' idea, che era dispiacevole, e vi-

(1) Condillac poteva giudicare se era mosso o no dall' invidia quando confutava Locke, perchè era in grado di conoscere se quell' ammirazione che gli professa nei suoi scritti era sincera. In quanto a noi potremo crederlo con tutta probabilità, ma non con certezza. Vi sono tanti che per nasconder la spina presentano prima la rosa. Per farsi creder mossi dall'amor del vero quando confutano uno scrittore o un' azione, cominciano a fare smaccati elogj del soggetto che vogliono attaccare, mentre intimamente non lo credono meritevole di lode, e così sperano di nascondere altrui il mal animo che nutrono. I calunniatori sopraffini ben lo sanno, e quando voglion rovinare un loro nemico, cominciano dal mostrarglisi amici con lodarlo, per far creder poi vera l' accusa che designano fare.

civersa, ma non bisogna egli supporre in noi una capacità naturale al piacere, ed al dolore? Senza di ciò come le associazioni influirebbero su i nostri gusti? Come nel mondo materiale vi sono de' fatti generali, al di là de' quali la filosofia non può penetrare, similmente nella costituzione dell' uomo vi ha un rapporto inesplicabile fra lo spirito e gli oggetti, a cui le facoltà si applicano, in virtù del quale gli oggetti son proprj a produrre alcune impressioni piacevoli o dispiacevoli. Nell' uno e nell' altro caso dobbiamo giungere a' principj, di cui ci sarà impossibile di dare altra ragione, se non che la volontà del Creatore.

Io osservo in me stesso, che provo del piacere, mangiando alcuni dati cibi, quando ho fame; bevendo dell' acqua fresca e limpida, quando ho sete; osservo ancora, che questi piaceri si provano da tutti gli uomini in tutti i luoghi, ed in tutti i tempi; potrò dopo di ciò dubitare un momento, che tali piaceri si debbono attribuire alla natura, e non mica all' abito e ad alcune associazioni accidentali?

Abbiamo dunque de' mezzi per preservarci dagli errori, ne' giudizj, che riguardano il nostro essere.

§. 49. L' evidenza consiste nella percezione di un rapporto d' identità fra due idee identiche, o nel rapporto di diversità fra due idee diverse. Lo spirito umano ha la facoltà di percepire immediatamente l' identità fra alcune idee identiche e la diversità fra alcune idee diverse. Tosto che lo spirito esegue l' atto di comparazione tra due idee identiche, egli non può percepire fra di esse il rapporto di diversità; come non può percepire il rapporto d' identità paragonando due idee diverse. Subito che lo spirito compara un' idea con un' altra identica, egli aggiunge, per sintesi alla prima il rapporto d' identità colla seconda: egli non può dunque trovar nella prima, coll' analisi, il rapporto di diversità colla seconda. Similmente se lo spirito compara un' idea con un' altra diversa, egli aggiunge, per sintesi alla prima il rapporto di diver-

sità colla seconda; egli non può per conseguenza, in questo secondo caso ritrovar nella prima coll'analisi il rapporto di diversità colla seconda.

Lo spirito comparando l'idea A, coll'idea B, l'effetto di questa comparazione si è di rendere l'idea A, la quale era assoluta ed isolata prima della comparazione, un'idea comparata coll'idea B; ora in una idea comparata coll'idea B, si contiene la relazione della prima alla seconda; lo spirito separa perciò questa relazione coll'analisi, e dopo separata la riunisce con una nuova sintesi all'idea A. Tale è il procedimento del giudizio nel percepire i rapporti fra le idee, dal che si vede, che il giudizio, in questo caso, è sempre analitico ed identico, sebbene abbia incominciato da una sintesi; ma egli non bisogna confondere l'operazione sintetica, precedente al giudizio, col giudizio. L'operazione della comparazione è sintetica, il giudizio che svolge il rapporto è analitico. Non si dee, in conseguenza, confondere con Kant l'operazione sintetica col giudizio sintetico.

Lo spirito non può dunque percepire un rapporto di ripugnanza fra due idee identiche, nè un rapporto di convenienza fra due idee ripugnanti. Ciò sarebbe lo stesso che porre un'idea e toglierla insieme. Lo spirito paragonando l'idea di uno più uno, coll'idea del due, non può non vedere, che queste due idee sieno identiche, e che uno più uno è due come non può non vedere, che il rosso è rosso. Similmente, paragonando l'idea del tre coll'idea del due, non può non vedere, che tre non è due, come non può non vedere, che il rosso non è bianco.

Da ciò sembra potersi dedurre, che l'errore non possa giammai aver luogo fra i giudizj, che i filosofi riguardano come principj necessarj. La quistione di cui parliamo richiede tuttavia un'esame diligente.

In primo luogo fa d'uopo distinguere il giudizio dalla proposizione; questa è il giudizio espresso colle parole; o per dir meglio è l'espressione del giudi-

zio colle parole. Un giudizio contraddittorio è per me evidente, che non può aver luogo nello spirito; ma non si può dir lo stesso della proposizione, e gli errori di calcolo lo dimostrano senza replica. Se sommando due numeri 5 e 7, dico 5 più 7 è 14, io esprimo un rapporto d'identità fra due idee diverse, e pronuncio una proposizione falsa e contraddittoria. Ora un tale errore è possibile, ed i calcolatori ne fanno sovente de' simili; possono dunque da noi formarsi delle proposizioni false e contraddittorie.

§. 50. A prima vista può sembrare, che ne' giudizj primitivi metafisi non sia possibile l'introduzione dell'errore; nondimeno gli abbagli de'più gran filosofi, derivati da falsi assiomi, ci obbligano di pensare il contrario.

Quando lo spirito paragona un' idea semplice con sè stessa, non è possibile, che non ne vegga l'identità. Niuno, io credo, potrà negare, che uno sia uno, che il bianco sia bianco, e generalmente che A sia A, qui fa d' uopo osservare, che questa relazione di identità, che lo spirito percepisce fra un' idea semplice e la stessa idea semplice, non è un caso chimerico, ma è anzi un caso ordinario, ed una sorgente primitiva e feconda di cônoscenze. Se lo spirito non vedesse una stessa idea replicata in più individui, egli non potrebbe avere alcuna nozione universale, egli non potrebbe numerare gl'individui della stessa spezie. Se io non percepissi l' identità di uno con uno non potrei esser sicuro, che 3 *più* 1 è eguale a 2 *più* 2. Per vedere questa identità è necessario, che io decomponga 2 *più* 2 in 2 *più* 1 *più* 1, e 2 *più* 1 *più* 1 in 3 *più* 1, allora io avrò 2 *più* 2 uguale o identico con 3 *più* 1; e perciò debbo vedere che 1 è 1.

Quando lo spirito paragona un' idea semplice con un'altra idea semplice diversa, l'errore può aver luogo in lui. Due idee diverse, ed anche ripugnanti, potendosi associare nello spirito, può avvenire, che confondendosi questa meccanica associazione colla com-

parazione delle stesse, e colla percezione che ne risulta della loro identità, egli non solamente confonda il giudizio analitico con un giudizio sintetico, ma eziandio confonda un giudizio analitico con un giudizio contraddittorio, credendo di percepire la relazione d' identità fra due idee ripugnanti. Rendiamo chiara questa dottrina con degli esempj.

L' esperienza ci mostra continuamente, che i corpi non sostenuti cadono; perciò l' idea di *caduta* si associa strettamente coll' idea di *corpo non sostenuto*, che le due idee di *corpo non sostenuto*, e di *corpo cadente* sembrano identiche, e la moltitudine, come osserva il signor D' Alembert, crede essere sufficiente, che un corpo non sia sostenuto affinchè esso cada necessariamente in forza della sua natura. L' associazione delle idee fa dunque confondere i giudizj analitici coi giudizj sintetici. Nè questo errore infetta solamente la moltitudine ignorante; ma esercita eziandio la sua influenza nell' anima de' filosofi.

L'associazione meccanica, di cui abbiamo parlato, non solamente mena a confondere un giudizio sintetico con un giudizio analitico; ma eziandio a riguardare un giudizio contraddittorio come un giudizio analitico. Il sentimento del proprio me si associa a quello del proprio corpo: il sentimento del proprio corpo è quello di una estensione solida; l'idea di estensione solida si associa dunque a quella del soggetto pensante; questa associazione meccanica, confondendosi colla percezione d'identità, fa pronunciare il seguente giudizio: *il soggetto pensante è esteso*; ed il materialismo diviene in alcuni spiriti un errore quasi necessario (1).

(1) Ripeto quello che ho detto in altra nota, cioè che gl'ignoranti, e chi non medita mai sulle verità astratte potrà formarsi un'idea *materialistica* dello spirito, ma lo crederà sempre distinto dal suo corpo, e superstite dopo la morte di esso ec. Ne' materialisti però che pretendon di ragionare, l' errore è tutt'altro che *quasi necessario*. È un acciecamento volontario, prodotto dalle passioni.

§. 51. Supponiamo ora, che paragoniamo una idea complessa, i cui elementi siano in tal poco numero da potersi abbracciare da un solo atto di attenzione, con sè stessa. Se nel paragone ci limitiamo a ripeterla ed esprimerla collo stesso vocabolo, l'errore non potrà giammai esser possibile. Dicendo: *cinque è cinque*, l'errore non può aver luogo; ma quando noi paragoniamo l'idea composta tutta insieme ed indecomposta colla stessa idea decomposta, che ci offre l'idea distinta di ciascuno de'suoi elementi: in tal caso l'errore è possibile, e spesso s'introduce in quei giudizj, che sogliono riguardarsi come primi principj. L'errore ha luogo quando il numerare gli elementi dell' idea complessa se ne tralascia alcuno: e pure quando se ne introducono di quelli che non vi sono. Supponiamo, che un filosofo si accorga, che il giudizio consista nella percezione di un rapporto fra due idee, e perciò ne'giudizj affermativi nello attribuire un predicato ad un soggetto. Questa nozione del giudizio è esatta, e conforme alla coscienza; ma, per difetto di attenzione, può nel predicato della proposizione farsi un'inesatta numerazione degli elementi in questa nozione compresi, e formarsi il giudizio: *giudicare è avere insieme la nozione del soggetto, e del predicato.* Ora queste due nozioni, *attribuire un predicato ad un soggetto*, ed *avere insieme la nozione del soggetto e del predicato,* non sono due nozioni perfettamente identiche; poichè nella prima si contiene ancora l' atto dello spirito, che attribuisce il predicato al soggetto; dicendo dunque: *giudicare è avere insieme la nozione del soggetto, e del predicato*, ed intendendo per giudicare, attribuire un predicato ad un soggetto, si pecca contro l'evidenza, supponendola ove non vi è, e questo errore nasce da un difetto di attenzione, la quale abbracciando insieme, nella nozione complessa dell' atto del giudizio, tutti gli elementi ne fa poi una inesatta numerazione nel predicato. Un tale errore è simile a quello, che commette un uomo, il quale ab-

bracciando con un solo sguardo una moltitudine di cose, imprendendone la numerazione ne lascia alcune. Se dico: *Un composto non può esistere senza i componenti*, il giudizio è identico e vero; ma se dico: *Un composto deriva da componenti composti*, aggiungo al predicato un elemento, che non si trova nel soggetto, e questo elemento è la composizione de'componenti.

§. 52. Se ne'giudizj che formiamo su gli oggetti, che colpiscono i nostri sensi, ci limitiamo ad affermare ciò che si trova chiaramente contenuto nelle nostre sensazioni, i nostri giudizj saranno esatti. Ma noi non osserviamo sempre questa regola; e sovente affermiamo più di quello, che la sensazione ci dice.

Le sensazioni sono i diversi modi di sentire, o di percepire gli oggetti esterni. Nell'idea della sensazione si contiene dunque la realtà dell'oggetto esterno; ma i diversi modi di percepirlo appartengono al principio che sente, e sono sue modificazioni, poichè i diversi modi di percepirlo sono percezioni diverse, e le percezioni sono modificazioni dell'essere che percepisce. Non si debbono perciò confondere le nostre maniere di percepire le cose al di fuori di noi colle proprietà assolute di queste cose; le quali proprietà ci rimangono ignote. In tanto sembra, che noi abbiamo l'abito, o un pendìo naturale, a confondere le nostre interne modificazioni colle proprietà degli oggetti esterni. Egli sembra. che noi riferiamo gli odori, i sapori, i suoni, il caldo, il freddo, i calori ec. al di fuori di noi.

Alcuni filosofi pensano che gli uomini non cadono a tal riguardo giammai in errore, cioè che niun uomo del volgo giudica falsamente essere le nostre sensazioni negli oggetti esteriori, e che l'imperfezione del linguaggio sia la causa, che fa attribuire al volgo degli uomini un tal errore. Il vocabolo *calore*, per cagion di esempio, esprime due cose molto differenti, cioè il sentimento del calore, che proviamo in noi, ed inoltre la qualità che ha il fuoco di produrre in noi que-

sto sentimento di calore. Siccome dunque preso il vocabolo *calore* nel secondo significato, non si può negare, che il calore convenga al fuoco: così non si può attribuire al volgo degli uomini alcun errore quando esso giudica, che il fuoco è caldo. Per poter attribuirgli l'errore, bisognerebbe supporre, che il volgo attribuisse il calore al fuoco nel primo significato; ma chi mai, dicono questi filosofi, de' più grossolani del volgo ha giammai giudicato, che il sentimento del calore si trovi nel fuoco come si trova in noi?

La materia che ci occupa merita certamente di essere diligentemente esaminata. In primo luogo fa d'uopo determinare esattamente lo stato della questione. Per fare ciò divido la proposta quistione nelle sue parti. Domando 1. *Vi ha egli affermativamente nel nostro spirito l'apparenza esteriore delle nostre sensazioni*; cioè, *le nostre sensazioni si mostrano esse alla nostra coscienza, come essendo fuori del nostro spirito?* Supponendo incontrastabile questa apparenza esteriore delle nostre sensazioni, domando 2. *qual'è l'origine di questa apparenza: è essa un prodotto della natura, o dell'abito?* 3. *Se è un prodotto della natura, come sostenere, che la testimonianza della coscienza non c'induca necessariamente in errore?* 4. *Il volgo degli uomini forma esso de' giudizj volontarj e mediati, che sul rapporto delle nostre sensazioni agli oggetti esteriori son falsi? cioè, giudica esso che le nostre sensazioni sono negli oggetti esterni?*

§. 53. L'apparenza esteriore delle nostre sensazioni mi sembra incontrastabile. I corpi che ci circondano, ci appariscono fuori di noi. Ora questi corpi se si riguardano, relativamente a noi con *Condillac*, come un complesso di sole nostre sensazioni; in tal caso l'apparenza esteriore delle nostre sensazioni è incontrastabile. Io ho riguardato la sensazione come la percezione di un soggetto esterno: noi non possiamo sentire i soggetti senza i loro modi: i modi assoluti dei soggetti esterni ci sono interamente ignoti; sia-

mo perciò obbligati a rivestire i soggetti esterni di modi relativi, cioè delle sensazioni che questi soggetti ci producono; le nostre sensazioni debbono perciò sembrarci negli oggetti. Le nostre sensazioni sono i diversi modi in cui noi sentiamo i soggetti esterni, cioè i diversi modi in cui questi ci appariscono; ora essendo la sensazione il modo, in cui il soggetto esterno ci apparisce, dee mostrarsi alla coscienza come il modo di questo soggetto che apparisce; ed avere, in conseguenza, un'apparenza esteriore. Se, per esempio, immergo un remo nell'acqua; esso mi apparirà rotto: il rompimento è un mio modo di vedere il remo, vale a dire è un modo della mia visione di questo corpo; il remo dall'altra parte apparisce a me in questo modo, il che vale quanto dire, che questo modo mio di vederlo ha un'apparenza esteriore. È dunque, secondo la mia dottrina, della natura delle nostre sensazioni, di avere un'apparenza esteriore.

Ciò si conferma in un modo chiaro coll'esempio de' colori. Questi ci appariscono chiaramente al di fuori, e come sparsi su le superficie degli oggetti esterni. Così il verde si vede nelle piante: la bianchezza nella neve, e nel latte; la rossezza nel sangue ec.

Se voi toccate colla mano la superficie di un marmo freddo; la freddezza vi sembrerà estendersi su la superficie di questo marmo; lo stesso vi accade riguardo al caldo, essa vi sembrerà distendersi su la superficie de'corpi caldi.

L'apparenza esteriore delle nostre sensazioni è dunque incontrastabile. Essa lo è sotto un altro riguardo. Noi non solamente riferiamo le nostre sensazioni agli oggetti esterni; ma eziandio ai nostri organi sensorj. Il sentimento del caldo, e quello del freddo non solamente ci sembrano nei corpi che la mano tocca; ma eziandio nella mano stessa; similmente i sapori ci sembrano nella lingua, gli odori nel naso ec. I dolori si sentono nelle parti offese del nostro corpo, e

generalmente ci sembra, che tutte le nostre sensazioni sieno nelle parti del nostro corpo.

Ma questa apparenza esteriore delle nostre sensazioni è ella un prodotto della natura, o dell'abito? È questa la seconda quistione, che ci abbiam proposto di risolvere.

Secondo *Malebranche*, noi riferiamo le nostre sensazioni al di fuori di noi, in forza di un giudizio naturale e necessario.

Secondo *Condillac*, la sola sensazione di resistenza ha, in origine, un'apparenza esteriore; le altre nella loro origine, ci appariscono come interne modificazioni del me. Il tatto in seguito ci fa giudicare, che le sensazioni ci vengono dagli oggetti esterni: questi giudizj ripetendosi si rendono abituali e rapidi; perciò sfuggono all'attenzione. L'associazione di questi giudizj altera e corrompe le sensazioni stesse, le quali acquistano perciò un'apparenza esteriore. Il filosofo francese, senza parlare di questa alterazione delle sensazioni, la quale non può filosoficamente spiegarsi, avrebbe potuto dire, che l'apparenza esteriore delle sensazioni consiste nel sentimento unico della coscienza, la quale abbraccia insieme le sensazioni, ed i giudizj abituali, che si associano.

Altri ideologi riguardano tutte le sensazioni, come incapaci da sè stesse, a manifestarci un di fuori, ed attribuiscono questa funzione al giudizio. Secondo questa opinione l'apparenza esteriore delle nostre sensazioni è intieramente un prodotto dell'abito.

Da quanto ho detto di sopra, potete conoscere che, secondo la mia dottrina, l'apparenza esteriore della sensazione è nella natura stessa della sensazione. Leggete il capitolo secondo della Psicologia.

Concludiamo: *l'apparenza esteriore delle nostre sensazioni è un prodotto della natura, non mica dell'abito.*

§. 54. La sensazione si offre alla coscienza, come legata al soggetto che sente, ed all'oggetto sentito.

Ora essa è realmente legata al soggetto, che sente, essendo una modificazione di questo soggetto ed è realmente legata all'oggetto sentito, essendo il modo in cui questo apparisce.

Quando dunque il giudizio si limita a sviluppare ciò, che si trova nel sentimento della coscienza, non può esser falso; ma quando confonde il modo in cui l'oggetto ci apparisce, col modo in cui l'oggetto esiste, indipendentemente dalle nostre percezioni; in tal caso il giudizio è falso dicendo di più di ciò, che è contenuto nel sentimento della coscienza. Se gli oggetti esterni non agissero sul principio che sente, questo non potrebbe percepirli; il principio sensitivo riceve dunque un'impressione dall'oggetto sentito. Ricevere un'impressione è, per lo spirito, sentire un agente: lo spirito non sente l'agente se non pel modo in cui è affetto da questo agente; egli riveste perciò l'agente della sua interna modificazione. Alcuni paragoni, de'quali fanno uso in casi simili, i filosofi della scuola di *Kant*, rendono maggiormente chiaro ciò che io vi dico. Quando l'acqua si getta in un vaso, essa riceve la forma del vaso stesso; e se il vaso potesse veder l'acqua che agisce su di esso, vedrebbe l'acqua rivestire la propria forma del vaso. La esistenza esterna si manifesta allo spirito agendo su di esso; e perciò per mezzo della sensazione: le sensazioni diverse sono i modi diversi di percepire l'esistenza esterna, sono le diverse forme interiori dello spirito, e queste forme divengono ancora le forme degli oggetti esterni, cioè ci appariscono negli oggetti.

Se guardate gli oggetti con occhiali verdi, il verde degli occhiali apparisce negli oggetti stessi: se alcuno è itterico, il giallo de'suoi occhi apparisce ancora negli oggetti guardati.

In ogni sensazione fa d'uopo perciò distinguere la materia, e la forma: la materia è l' azione dell' oggetto esterno sul me: la forma è la modificazione interna del me prodotta da questa azione. Se non vi

fosse la materia, l'apparenza esteriore della sensazione sarebbe impossibile. Le forme poi, di cui rivestiamo la materia stessa, son diverse, come son diverse le nostre sensazioni. Lo zucchero, per cagion di esempio, si manifesta in un modo per mezzo degli occhi, in un altro per mezzo delle mani, in un altro per mezzo del gusto.

Concludiamo. *Per non cadere in errori nei giudizii, che sono appoggiati sulla testimonianza de' nostri sensi, fa d'uopo non confondere il modo, in cui le cose esterne ci appariscono, col modo in cui queste stesse cose esistono, indipendentemente dalle nostre sensazioni.*

Malebranche, nella ricerca della verità, esprime la regola per gli errori de' sensi a questo modo: *non si dee formar giammai per mezzo de' sensi il giudizio, di ciò che le cose sono in sè stesse; ma soltanto della relazione, che esse hanno col nostro corpo*.

§. 55. Ma il volgo degli uomini, confondendo il modo in cui gli oggetti esterni ci appariscono, col modo assoluto in cui questi esistono, giudica egli forse, che le nostre sensazioni sieno negli esterni oggetti? Ed eccoci finalmente alla quarta delle quistioni, che nel §. 52 ci abbiam proposto di risolvere.

Domando a' filosofi, che fanno il volgo tanto sapiente: Vi ha alcuno fra il volgo, che non creda incontrastabile essere la neve bianca, il sangue rosso, il fico verde, e generalmente tutti colori trovarsi ne' corpi? Riguardo a' colori, si riconosce facilmente, che il volgo degli uomini cade in errore, giudicando, che sieno ne' corpi; ma riguardo a' suoni, agli odori ec. sembra, che la cosa non sia nello stesso modo: ma io domando di nuovo: vi ha egli alcun idiota, il quale giudichi, che il suono non sia ne' corpi, se non che un moto delle particelle dell'aria, comunicato dal corpo sonoro, con qual moto queste fanno un' impressione, cioè comunicano del moto all' organo dell' udito? Vi ha egli alcun idiota, il quale sappia, che l'odore, considerato ne' corpi, altro non sia, se non che un moto

comunicato all' organo dell' odorato dalle piccole particelle distaccatasi dal corpo odorifero? Io per me confesso, di non aver trovato tanta sapienza nel volgo degli uomini.

Concludiamo che gli uomini idioti giudicano, esser le nostre sensazioni negli oggetti esterni che le producono; e che noi siam obbligati a Cartesio, ed alla filosofia, del sapere rispondere con giuste distinzioni a queste quistioni confuse ed indeterminate, cioè, se il fuoco sia caldo, l'erba verde, lo zucchero dolce, ec. Si dee rispondere a tali quistioni, distinguendo il senso equivoco de' vocaboli; ch' esprimono le qualità sensibili. Se per calore, freddo, sapore, colore ec., s' intende tale o tale disposizione di parti, o qualche moto incognito delle parti insensibili; in tal caso il fuoco è caldo, lo zucchero è dolce, l' erba è verde. Ma se per calore, e per i vocaboli, che denotano le altre qualità sensibili, s' intende ciò che il fuoco mi fa provare, ciò che mi fa provare lo zucchero, ciò che io vedo guardando l'erba, in tal caso il fuoco non è caldo, lo zucchero non è dolce, l'erba non è verde; poichè queste sensazioni sono modificazioni del mio spirito.

La ragione per cui i vocaboli, i quali denotano le qualità sensibili, chiamate *qualità seconde*, hanno in filosofia un doppio senso, si è, che le lingue non sono state inventate da' filosofi, ma dal volgo degli uomini; e che i filosofi si servono spesso de' vocaboli ordinarj delle lingue.

Presso il volgo i vocaboli, di cui parliamo, non hanno se non che un solo senso; ma è necessario che ne abbiano uno doppio in filosofia.

Non solamente gl' idioti, ma eziandio i filosofi sono, alcune volte, ingannati da' sensi (1). Malebranche, il

(1) Questa frase non mi sembra rigorosa, perchè i sensi non ingannano, ma somministrano allo spirito soltanto alcune modificazioni. L' errore sta nel giudizio, con cui affermiamo o neghiamo ciò che non dovremmo affermare o negare di queste modificazioni, come l' A. avverte in appresso.

quale nel primo libro della sua opera della ricerca della verità, ha sagacemente sviluppato gli errori dei sensi, non dice egli forse, che i colori si dipingono in fondo dell'occhio su la retina? Condillac non rimprovera forse lo stesso errore a Buffon? Su la retina non vi sono colori, ma solamente de'moti prodotti dai raggi della luce.

§. 56. La confusione del modo apparente degli oggetti esterni, col modo assoluto della loro esistenza, è il principio generale, con cui ne'giudizj, che si versano su le cose in sè stesse considerate, si spiegano tutti gli errori de' sensi, ma in molti casi cadiamo in errore, paragonando questi modi apparenti fra di essi.

Alcune volte, allora che un oggetto ci fa provare, in certe circostanze, una determinata impressione, noi giudichiamo, che ci farà eziandio provare la stessa impressione in altre circostanze. Per darvene degli esempj distinguo le circostanze in esterne ed interne. Se voi guardate una torre quadrata in lontananza, la vedete rotonda; v'inganneresle giudicando, che la vedrete ancora rotonda, guardandola davvicino. La circostanza esterna della distanza è qui cambiata. Se guardate un oggetto con una certa lente vi apparisce di un modo; v'ingannereste giudicando, che vi apparirà nello stesso modo, guardato ad occhio nudo, o con con una lente diversa, le circostanze esterne delle due osservazioni enunciate essendo diverse. Se, nella vostra gioventù, leggete con facilità, ad occhio nudo, un libro scritto in minuti caratteri; v'ingannereste giudicando, che cambiata la circostanza interna dell'organo, nell'età senile, voi poteste colla stessa facilità ad occhio nudo legger lo stesso libro. Se un certo cibo vi riesce grato, mangiando quando siete sano, ed avete fame, vi ingannereste giudicando, che tale dovrà sembrarvi o quando siate ammalato, o siate sazio. Le circostanze esterne ne'due casi allegati sono diverse.

Sovente nell'occasione delle impressioni, che un oggetto trasmette ad uno de'nostri organi, noi pre-

tendiamo di giudicare di quelle, che lo stesso oggetto trasmetterà ad un altro organo, che nello stesso istante non è affetto dall'oggetto. Così, per cagion di esempio, vedendo in lontananza una torre rotonda, se giudichiamo, che toccandola proveremo le impressioni, per mezzo del tatto, che sogliono destarci i corpi rotondi, cadremo in errore.

In tutti questi errori noi facciamo dire a' sensi ciò che essi non dicono. Se giudico: *la torre, che in questa distanza mi apparisce rotonda, mi apparirà anche rotonda, guardandola davvicino*, il mio giudizio sarà falso: ma esso dice di più di ciò che è contenuto nelle sensazioni. Se mi limitassi a sviluppare ciò che si contiene nelle sensazioni, io direi solamente: *la torre che guardo mi apparisce rotonda*: questo giudizio sarebbe esatto. Similmente se dico: *la torre che io vedo cogli occhi di figura rotonda, mi apparirà anche di figura rotonda per mezzo del tatto*: il mio giudizio può esser falso, perchè dice più di quello, che la sensazione non dice. I sensi non giudicano: essi dunque non ingannano giammai. e l'errore consiste solamente ne' nostri giudizj: questi saranno falsi allora che si estenderanno al di là della testimonianza dei sensi.

Noi c'inganniamo dunque, o concludendo da ciò che ci apparisce a ciò che è, o concludendo da ciò che ci apparisce in certe circostanze a ciò che dovrà apparirci in circostanze diverse. Le apparenze sensibili dipendono dall'azione degli oggetti esterni, dalla natura e dallo stato degli organi su di cui gli oggetti esterni agiscono. Se l'azione dell'oggetto cambia, sebbene l'oggetto sia lo stesso. l'apparenza cambierà: se lo stato dell'organo cambierà, sebbene l'azione dell'oggetto sia la stessa, l'apparenza cambierà.

§. 57. Gli esseri sensitivi tanto nella stessa spezie, che nelle spezie diverse, son provveduti di diversi organi sensorj. Da ciò segue, che eglino debbono provare sensazioni diverse, e che, in conseguenza, il mondo sensibile è diverso, tanto per ciascun indivi-

duo della stessa spezie, che per gl'individui di spezie diversa.

Alcuni spingono al di là del giusto la diversità delle sensazioni, delle quali parliamo. Noi crediamo, dice l'illustre autore della ricerca della verità, che tutti vedano il Cielo azzurro, i prati verdi, tutti gli oggetti visibili nella stessa maniera, in cui noi li vediamo, e così si dica delle altre qualità sensibili degli altri sensi. Molti faranno, egli segue a dire, le meraviglie, che io sparga il dubbio su cose da loro credute indubitabili; eppure io sostengo, non aver essi alcun dato sicuro, per giudicare così. S'egli avvenga, che i medesimi oggetti non producano gli stessi moti nel cervello di diversi uomini, non ecciteranno certamente nella lor anima le medesime sensazioni. Or mi sembra indubitabile, continua il filosofo citato, che gli organi de' sensi di tutti gli uomini, non essendo nella stessa maniera disposti, non possono ricevere da oggetti uguali impressioni uniformi. I colpi di pugno, per esempio, che i facchini dannosi a vicenda nel salutarsi sarebbero capaci di storpiare le persone delicate; quindi non essendovi due soli individui al mondo, di cui gli organi ed i sensi sieno perfettamente concordi, non può esser certo esistere due individui, che abbiano tutti affatto le medesime sensazioni degli oggetti medesimi.

Gli scettici, per combattere la realtà delle nostre conoscenze, si son serviti della differenza, che si osserva tra le sensazioni non meno degli uomini, che degli altri esseri sensitivi. Ma gli sforzi dello scetticismo son vani. Se la differenza delle sensazioni, della quale abbiamo parlato, è un fatto incontrastabile, segue, esser falso, che noi dobbiamo sospendere il giudizio su di tutto, come lo scetticismo pretende.

Esaminando diligentemente la quistione, si vede, che questa differenza non impedisce pertanto, che tutti gli uomini in alcune circostanze ricerchino e fuggano

gli stessi oggetti, e che eglino s'intendano parlando delle loro sensazioni.

Tutti i bambini si alimentano col latte. Tutti gli uomini provano del piacere nella unione de'due sessi. L'uso del pane è universale. La differenza, che ci si oppone, non è dunque tanta, quanta ci si vuole far credere: essa lascia sussistere molte similitudini.

Le grandezze sensibili de'corpi son diverse, secondo la diversità degli organi degli individui; ma i rapporti di queste grandezze sono gli stessi per tutti. Un palmo non apparisce della stessa grandezza a tutti; ma tutti trovano il medesimo rapporto fra un palmo ed una canna, ritrovando che la prima grandezza misura otto volte la seconda.

Ricordatevi ancora di ciò che vi ho detto di sopra, che alcune associazioni accidentali influiscono molte volte a rendere disgustoso ciò che naturalmente era piacevole, e piacevole ciò che su le prime era disgustoso. Non si dee confondere l'abito colla natura.

Ciò che risulta dalla differenza delle sensazioni è, che nelle sensazioni non vi ha niente di assoluto e di universale; e che vi sono tante maniere differenti di percepire la natura, quante specie di esseri sensitivi vi sono, e quante organizzazioni differenti.

§. 58. Il mondo sensibile non è dunque il mondo reale: il mondo della sensibilità umana non è il mondo dell'intelligenza divina. È questa una verità incontrastabile in filosofia. Se in una notte serena guardate il Cielo stellato, esso vi sembrerà come un concavo azzurro, nella cui superficie sono, come tanti chiodi, affisse le stelle, le quali vi appariscono di una grandezza minore di quella di un pomo, e ad uguali distanze da voi. E questa volta azzurra vi sembrerà, che si muova intorno a voi da Oriente in Occidente. Tale è il Cielo dello spettatore; ma non è mica questo il Cielo dell'Astronomo. Le stelle non sono affisse ad una superficie concava: esse hanno una grandezza notabile, che supera la forza della nostra immaginazio-

ne: esse non sono ad uguali distanza da noi. Il moto di questa volta azzurra da Oriente in Occidente non è che apparente. Così il Cielo dello spettatore, che è quello de' sensi, sparisce all' orecchio della ragione, per dar luogo al Cielo dell' Astronomìa.

Ma il cielo dell' Astronomìa è esso l' universo reale o pure non è ancora altro, se non che l'universo *fenomenico?* Eccoci gettati in una nuova, e più spinosa quistione. Tutti i filosofi convengono, che non possiamo, per mezzo de' sensi, percepire le cose esterne, come sono in sè stesse. Eglino convengono ancora, che non tutte le parti di un corpo sono accessibili a' sensi; e che perciò non possiamo, per mezzo dei sensi, percepire la grandezza vera ed assoluta de'corpi, e la loro vera figura. Si confessa, in conseguenza, oggi da tutti i filosofi, che l'estensione non esiste nel modo, in cui noi la percepiamo. Ma si domanda di sapere, se l' estensione abbia un' esistenza assoluta, cioè se la triplice dimensione in lunghezza ed in larghezza ed in profondità, quale che siasi sia una realtà in sè, o pure un fenomeno.

Cartesio, che conobbe tanto bene gli errori de' sensi, non è stato in questa materia esente dalla illusione. Egli riconobbe la realtà dell' estensione, e distinse le qualità primitive de'corpi dalle qualità seconde. Leggete su queste distinzioni i §. 15 e 16 della Psicologia. Ma su di qual motivo, domando a *Cartesio*, stabilite voi la realtà dell' estensione? Non ne potete addurre altro fuori della testimonianza de' sensi. Ma se gli oggetti sensibili ci sembrano colorati, caldi, freddi, odoriferi, ec. ancorchè non lo sieno, perchè non potrebbero essi sembrarci estesi, sebbene realmente non fossero tali? *Condillac*, nel trattato delle sensazioni, ha su questo punto ragionato con precisione egli domanda: *l'estensione esiste?* e risponde così alla quistione proposta: allorchè l' anima ha il sentimento del toccare, che cosa precepisce ella, se non che le proprie modificazioni? Il tatto non è dunque

più credibile degli altri sensi; e poichè si conosce, che i suoni, i sapori, gli odori, ed i colori, non esistono mica negli oggetti, potrebbe essere che l'estensione ancora non vi esistesse. Se non vi è estensione si dirà, non vi sono corpi. Quantunque non esistesse l'estensione, non sarebbe ciò una ragione, per negare l'esistenza de' corpi. Tutto ciò, che si potrebbe ragionevolmente inferire, sarebbe, che i corpi sono esseri, che cagionano in noi sensazioni, e che hanno proprietà, su le quali noi non sapremmo assicurare cosa alcuna. Ma s' insisterà, egli è deciso dalla scrittura, che i corpi sono estesi, e voi rendete almeno la cosa dubbiosa. La scrittura non decide nulla su questo soggetto. Egli suppone i corpi estesi, come li suppone colorati, sonori ec.: e questa è certamente una di quelle quistioni, che Dio ha voluto abbandonare alle dispute de' filosofi. Concludiamo dunque col filosofo francese, che i sensi non ci autorizzano mica a riguardare l'estensione come una realtà.

Ma voi, mi si potrebbe replicare, avete ammesso, che l'esistenza esterna sia moltiplice, vale a dire un aggregato di soggetti; avete perciò ammessa la realtà dell' estensione.

Io nego la conseguenza. Supponiamo per un momento colla scuola di *Leibniz*, che i primi elementi della materia sieno semplici, cioè unità metafisiche, chiamate perciò *monadi*. Questi elementi sarebbero inestesi; l'estensione non sarebbe in conseguenza, una qualità reale; poichè una qualità reale dee essere la qualità di una sostanza, e non vi ha in questa ipotesi alcuna sostanza, che sia estesa. Le monadi essendo semplici, non hanno parti: senza parti, esse sono senza estensione; senza estensione sono senza figura, non possono occupare spazio, o essere in un luogo: non occupando spazio non son capaci di moto.

Se l'estensione, la figura, il luogo, il moto, non convengono ad alcuna monade in particolare, non convengono ancora ad un aggregrato di monadi; non po-

tendo esservi alcuna realtà nei composti, che non sia ne' componenti. Una collezione di cose inestese non potrebbe produrre l'estensione: bisogna ragionare dello stesso modo sul luogo, su la figura, sul moto. L'universo, o l'aggregato di tutte le monadi, non occupa dunque uno spazio più reale, che un solo essere semplice: e non vi ha propriamente in questo aggregato nè estensione, nè figura, nè moto. Non bisogna dunque considerare queste cose come tante realtà: esse non sono, se non che fenomeni, apparenze, come i colori, ed i suoni.

Quando dunque ci si domanda, se l'estensione sia una realtà, o un fenomeno; noi risponderemo distinguendo, e sviluppando il significato del vocabolo *estensione*. Se per estensione s'intende la triplice dimensione in lunghezza, larghezza e profondità, che noi percepiamo, per mezzo della vista e del tatto ne'corpi; l'estensione può benissimo essere un fenomeno, cioè un nostro modo di percepire gli aggregati delle monadi. Se poi per *estensione* s'intende la moltitudine delle monadi, che agiscono le une su le altre, e sul nostro spirito ancora, in tal caso la estensione è una realtà, poichè le monadi, nella ipotesi, di cui parliamo, sono reali; la loro azione reciproca, e sul *me*, è reale ancora.

Osservate, che io ammettendo l'azione reale reciproca delle monadi fra di esse, e sul *me*, mi allontano in questo punto dalla dottrina di *Leibniz*, il quale rende il nostro spirito, e ciascuna monade, indipendente da qualunque influenza straniera.

La stessa osservazione dee farsi sul moto. Se per *moto* s'intende il moto, che si manifesta nei corpi, cioè il percorrere successivamente uno spazio, in tal caso il moto può benissimo essere un fenomeno: ma se per *moto* s'intende il cambiamento nel modo di esistere di un aggregato di monadi, il moto può essere ed è reale.

§. 59. Ma la dottrina leibniziana, su la semplicità

degli elementi de' corpi, è ella possibile ? Non è forse un' assurdità palpabile, che l'estensione nasca da ciò che non è esteso ? Confesso di esser sorpreso che filosofi di qualche penetrazione abbiano potuto riguardar questo argomento come una solida difficoltà contro la dottrina delle monadi. Una cosa estesa, si dice, non può esser composta, se non di cose estese ; un albero, io rispondo, non può dunque esser composto se non che di alberi, un animale, non può esser composto, che di animali ? Ma mettiamo un poco di precisione ne' nostri ragionamenti. Se l' estensione non è che un fenomeno, un' apparenza, essa non è che un modo nostro di percepire l' esistenza esterna ; ed in tal caso l' estensione può esser prodotta da ciò che non è esteso, come il fenomeno del suono è prodotto da ciò che non è suono, quello del colore da ciò che non è colore, e generalmente tutte le qualità seconde, che noi riferiamo a'corpi, non suppongono in questi nulla di simile ad esse. Il fenomeno dell'estensione può dunque nascere dall' azione moltiplice e confusa delle monadi esterne su lo spirito. Se poi per estensione s' intende l' aggregato degli esseri semplici, che agiscono gli uni sugli altri, in tal caso è evidente, che la realtà dell' estensione è la realtà dei semplici, che la costituiscono. Non si oppone dunque nulla di solido alla semplicità degli elementi de' corpi.

Non solamente la dottrina delle monadi non è combattuta da alcuna ragione solida ; ma essa mi sembra stabilita su di un raziocinio incontrastabile.

I corpi, oggetto dell' esperienza esterna, sono dei composti. Ogni composto è un condizionale, che suppone la condizione de' componenti. Se questi sono ancora composti, sono eziandio essi condizionali ; perciò ammesso il condizionale non si pone la serie completa delle condizioni, ed in conseguenza l' assoluto. Ciò è un' assurdità come abbiamo dimostrato in un modo incontrastabile nell' Ideologia. I componenti de' corpi

non possono adunque, in ultima analisi, essere composti; essi debbono esser semplici, cioè monadi.

Da ciò si vede, che i filosofi i quali riguardano gli elementi de' corpi come estesi, e perciò come composti, ammettono un progresso, in infinito di condizionali, senza l'assoluto; intanto questi stessi filosofi, cercando di stabilire l'esistenza di Dio, riguardano come impossibile un tal progresso, il che è una contradizione. Eglino rigettano il progresso in infinito allora che cercano la causa efficiente di un dato effetto; ed eglino l'ammettono allora che si tratta della causa materiale. Ma questi filosofi non hanno meditato sul fondamento comune di tali raziocinj. Un composto è un condizionale, ed i componenti sono la causa materiale del composto, e perciò la condizione di esso; ora la ragione per cui ammesso il composto si debbano ammettere i componenti è il principio più generale: *ammesso il condizionale, si dee ammettere la condizione.* Lo stesso principio generale serve a stabilir la proposizione: *ammesso un'effetto si deve ammettere la causa efficiente di esso*: l'effetto è il condizionale, e la causa efficiente è la condizione. Ora, per dimostrare l'esistenza di Dio, noi diciamo, che ammesso un'effetto si dee ammettere una causa prima efficiente per la ragione che ripugna di porre per condizione di un condizionale una serie di condizioni, che sieno ancora condizionali. Dello stesso principio si servono i difensori delle monadi, per stabilire la causa prima materiale della composizione dei corpi. Se i componenti de' corpi non sono semplici, non vi è la causa prima della composizione, è falso perciò, che ammesso il condizionale si debba ammettere ciò che non è condizionale. Resto veramente sorpreso, che gli avversarj delle monadi non si sieno accorti di questa evidente contradizione. Tanto può su di essi l'illusione de' sensi. Eglino dicono: i sensi ci mostrano i corpi estesi: essi sono dunque realmente, ed in sè stessi estesi. Ma non hanno eglino sta-

bilito per principio, che i sensi non possono farci percepire le cose come sono in sè stesse? E perchè dunque abbandonano qui un tal principio, per gettarsi in evidenti contradizioni?

I filosofi che riguardano gli elementi de' corpi come estesi, son divisi in due partiti; alcuni credono questi elementi essenzialmente estesi e divisibili, e sostengono, in conseguenza, la divisibilità della materia in infinito: altri credono questi elementi essenzialmente estesi ed indivisibili. Tutte e due queste opinioni son combattute dal principio: *ammesso il condizionale si dee ammettere l' assoluto*; poichè in tutte e due queste opinioni si ammette una serie di condizioni, che son tutte condizionali; e perciò dato il condizionale, non si ammette la serie completa delle condizioni.

La dottrina delle monadi è contraria ugualmente al materialismo ed all' idealismo. Il materialismo riguarda come impossibile l' esistenza dell' essere semplice; e la dottrina delle monadi insegna, che l' esistenza del corpo è impossibile senza l' esistenza degli esseri semplici. L' idealismo partendo dalla supposizione, che la estensione sia una realtà, deduce da questa supposizione l' impossibilità dell' esistenza dell' estensione; e la dottrina delle monadi riguardando la triplice dimensione in lunghezza, larghezza e profondità, che si manifesta ai sensi come un fenomeno, e ponendo la realtà dell' estensione nell' aggregato degli esseri semplici, distrugge la pretesa impossibilità dell' esistenza de' corpi.

La dottrina delle monadi ha uno svantaggio, ed è l' unione delle opinioni particolari di Leibniz su la natura delle monadi. Secondo il filosofo alemanno le monadi non possono agire l' una su l' altra: esse son tutte, non esclusi gli elementi de' corpi, dotate di percezione: ciascuna di esse si rappresenta l' intero universo, sebbene non in modo distinto. Noi non abbiamo adottato queste opinioni: ci siamo limitati a

stabilire che i sensi non ci autorizzano a riguardare l'estensione, cioè la triplice dimensione sensibile, come una realtà; e Condillac stesso conviene di questa verità. Consultando l'evidenza abbiamo riconosciuto, che l'esistenza del composto è inseparabile da quella dei semplici. L'estensione è il primo fenomeno che ci colpisce al di fuori: il secondo è il moto: questo per la maniera diversa con cui modifica l'estensione, produce i fenomeni tutti, che ammiriamo nell'universo sensibile. Riconoscendo l'estensione, ed il moto come fenomeni, siamo lontani di voler penetrare nella natura degli esseri semplici che tali fenomeni producono; e ci arrestiamo ove l'esperienza e l'evidenza ci abbandonano.

La scuola di *Kant* riguarda l'estensione come soggettiva, la quale apparisce oggettiva tosto che ha luogo in noi la sensazione. La forma del vaso di cui abbiamo parlato di sopra, non dipende mica dall'acqua, che nel vaso si versa, essa esiste nel vaso indipendentemente dall'azione dell'acqua su di esso, ma tosto che l'acqua si versa nel vaso, la forma del vaso apparisce nell'acqua. Così, secondo il filosofo di Koenisberg l'idea dell'estensione è una intuizione pura *a priori*, che non deriva mica dalle sensazioni; ma questa intuizione diviene oggettiva, cioè la forma degli oggetti esterni, tosto che ha luogo la sensazione. I corpi sono, secondo la dottrina kantiana, de' fenomeni sotto tutti i riguardi; ma ogni fenomeno consta, secondo Kant, di due specie di elementi, cioè di elementi soggettivi, e di elementi oggettivi. L'estensione è un elemento soggettivo del fenomeno del corpo.

Riguardo agli oggetti in sè stessi considerati, Kant ci proibisce di poter dir alcuna cosa; egli riguarda inoltre tutte le opinioni su la natura degli elementi de' corpi, come sostenute da ragioni di ugual valore; così questa proposizione che egli chiama *tesi*: *Ogni sostanza composta nel mondo è composta di parti*

semplici: e questa altra, che egli chiama *antitesi*: *nulla nel mondo non è formato di parti semplici*: *tutto è composto*, sono secondo lui appoggiate a ragioni ugualmente convincenti. Noi non possiamo oltrepassare i fenomeni, ed ogni conoscenza delle cose in sè stesse considerate ci viene dal criticismo interdetta.

Sebbene dunque, secondo la scuola di *Kant*, l'estensione non sia mica una realtà, ma un fenomeno, fa d'uopo nulla di meno, guardarsi dal confondere la dottrina delle monadi con quella del criticismo su i corpi.

Concludiamo: per evitare gli errori de'sensi, non si dee concludere da ciò che apparisce, a ciò che è, confondendo il modo in cui le cose esterne ci appariscono col modo, in cui esse esistono; nè si dee concludere da ciò che ci apparisce in certe circostanze, a ciò che ci apparirà in circostanze diverse (1).

§. 60. Noi sappiamo quel tanto, che si conserva nella nostra memoria. Se qualche causa ci togliesse interamente la rimembranza del passato, la nostra vita intellettuale sarebbe nel suo primo istante; e noi saremmo obbligati ad apprendere di nuovo ciò che abbiamo dimenticato. I fatti passati non sono presenti allo spirito, se non per mezzo della memoria; e la

(1) Questo bel pezzo del ch. A. forse urterà molti che assuefatti alla comune maniera di vedere le cose crederanno tutto sconvolto dall'ammetter la teoria delle monadi, anche colle modificazioni indicate. Chi griderà all'idealismo, chi all'assurdo: ma forse verrà un tempo in cui i filosofi si meraviglieranno che non siasi ammesso questo sistema, come oggi ci meravigliamo delle opinioni di chi dava ai corpi i colori, i suoni, i sapori ec. Forse io son pregiudicato, ma questa teoria mi sembra gravida di molte importantissime conseguenze, che la brevità di una nota e il timore di non aver forze bastanti a bene svilupparle m'impedisce anche di accennare. Chi sa qual luce potrà portare sopra molte materie che sembrano avvolte in una impenetrabile oscurità? Se io m'inganno mi consolo che mi inganno con uomini celebri. (*Vedi Baldinotti Tent. I. de Metaphysica gener. cap. III. e Palmieri Analisi ragionata dei sistemi e de'fondamenti dell'incredulità. T. I. cap. IV.*).

memoria rende ancora presenti allo spirito le illazioni di un raziocinio; sebbene il raziocinio fatto per dedurle, si fosse interamente obbliato. Ma oh! quanto la memoria è fallace! Gli uomini i più consumati nelle scienze sono spesso, loro malgrado, soggetti agli abbagli della memoria: gli errori di calcolo, i quali frequentemente commettonsi da'più esercitati calcolatori, sono una pruova incontrastabile di questa verità, troppo umiliante pel nostro orgoglio.

Nel §. 41 della Psicologia abbiamo detto, che l'immaginazione alcune volte riproduce certe idee, senza il sentimento di averle avute. Può riprodursi nel mio spirito un pensiere, che io aveva letto in un libro, senza avere il sentimento di averlo letto. Da ciò può avvenire, che io giudichi nuova una idea dall'immaginazione riprodotta, e così formi un giudizio falso. *La prima specie dunque degli abbagli di memoria consiste nel giudicare come nuovi alcuni pensieri, che non sono nuovi ma riprodotti dall'immaginazione.* Da ciò avviene, che alcuni scrittori credono falsamente, di essere inventori di alcune verità, o di alcuni metodi, non ostante che l'abbiano appresi nei libri da loro letti. Da ciò nascono le dispute circa gli autori dei nuovi pensieri.

Quando colla riproduzione di un'idea, in forza della immaginazione, ha luogo ancora il riconoscimento, vale a dire, si prova il sentimento di averla avuta; in tal caso la memoria può indurci in errore, producendo i fantasmi alquanto diversi delle idee sensibili, da cui in origine derivano: poichè giudicando noi, che i fantasmi sieno identici colle idee sensibili, facciamo un giudizio falso. Questo fatto nasce dall'obblio delle idee socie. Se facendo una lunga addizione, avendo sotto gli occhi queste tre cifre, 5, 3, 7, dirò 5 più 3 fa 7, è evidente che commetterò un errore di calcolo, perchè associerò l'idea di uguaglianza, di 5 più 3 a 7 invece di associarla a 8: l'idea del qual numero nel momento o non si riproduce o pure

per mancanza di attenzione è tosto obliata. *Wolfio* nel §. 210. della Psicologia empirica riferisce, che una persona, la quale nella sua gioventù aveva letto Omero, Esiodo, Pindaro, avendosi resi familiari alcuni cantici ecclesiastici, tradotti dall'alemanno in versi greci rimati, era ostinato a credere, che la poesia greca aveva la rima, e che i versi de' tre poeti nominati eran de' versi colla rima. È stato necessario, per disingannarlo, esporre alla sua lettura Omero, ed egli è rimasto sorpreso nel trovare il contrario di ciò che credeva. L'uomo di cui parliamo aveva obbliato la circostanza della diversa desinenza dei versi di Omero, Esiodo, e Pindaro, ed alla idea della poesia di questi poeti aveva associato la circostanza della rima, la qual circostanza gli si era resa abituale nei cantici ecclesiastici. Se vedete un oggetto in un luogo, può avvenire che si riproduca il fantasma dell'oggetto, senza quello del luogo; e che insieme con quello dell'oggetto si riproduca il fantasma di un altro luogo più familiare; in tal caso l'intero fantasma vi presenterà l'oggetto in un luogo diverso da quello in cui l'avete veduto: il fantasma intiero sarà perciò diverso dall'intera idea sensibile, e voi giudicandolo lo stesso, cadete in errore.

Spesso rimanghiamo sorpresi, che alcuni scrittori riferendo i pensamenti degli altri citino alcuni luoghi, ove gli autori citati dicono il contrario di ciò, che loro si attribuisce. Un tal fatto nasce dalla cagione, di cui abbiamo testè parlato.

Gli autori che citano, avendo letto il pensiero degli autori citati, lo hanno giudicato falso. Il fantasma intero si riproduce cambiato, perchè l'obblio del pensiere degli autori citati fa sì, che il fantasma della lettura si associ a quello del giudizio formato dal lettore.

L'immaginazione può riprodurre una proposizione affermativa come negativa, e viceversa una negativa come affermativa.

Gli scrittori i più profondi cadono, non poche volte,

in contradizione con sè medesimi. Ciò può avvenire per abbaglio di memoria. Uno scrittore ha pronunciato una proposizione falsa: dopo, per un esame più diligente, conosce il vero; se egli obblia la prima proposizione, o pure se questa si riproduce cambiata, egli cade, senza saperlo, in una evidente contradizione.

Inoltre se l'illazione di un raziocinio antecedente si riprodurrà cambiata, cioè si riprodurrà come affermativa essendo negativa, o come negativa essendo affermativa, servendosi lo spirito di questa illazione, come di una premessa di un altro raziocinio, egli, ragionando giustamente, dedurrà un'illazione falsa, e cadrà in contradizione con sè stesso. Siffatte contradizioni accadono per solo abbaglio di memoria, anche ragionando giustamente.

Gli errori di calcolo ne sono un esempio luminoso: un primo errore ne trascina un altro nel risultamento: e questo risultamento erroneo ne produrrà un altro erroneo ancora.

La memoria c'inganna alcune volte: ma non c'inganna sempre. Lo scettico non può dunque dagli abbagli di memoria, dedurre l'impotenza assoluta nello spirito umano di conoscere il passato: ed il dommatista non dee credersi infallibile.

Il rimedio, contro gli errori di memoria, e l'imprimer bene nella memoria ciò che si vuole apprendere, ed il diffidare della memoria stessa. La scrittura è un rimedio per l'imperfezione della memoria. Se fate uso di un' illazione antecedente, non vi è necessario di rivedere la dimostrazione; ma vi basta di rivedere l'illazione, di cui vi servite per un nuovo raziocinio. Se le cose di cui vi ricordate, le avete apprese da molto tempo, e se è scorso molto tempo. senza che ve le abbiate rese presenti, bisogna rivederle, pria di giudicare. I cartesiani non hanno bisogno di queste regole; eglino, appoggiati su la veracita di Dio, credono infallibile la testimonianza della memoria. Ma i fre-

quenti errori di questa, senza punto pregiudicare la santità di Dio, confondono l'orgoglio de' dommatisti.

§. 61. Il raziocinio può esser falso o formalmente, o materialmente. Vi ho spiegato questa verità nel capitolo secondo della logica pura. Il raziocinio è falso formalmente, quando pecca contro le regole, che abbiamo spiegato nel capitolo V della logica pura. Il raziocinio è falso materialmente, quando una o tutte le premesse son false. Tutte le cagioni, che producono i nostri errori ne'giudizj, influiscono perciò nella falsità materiale del raziocinio. Ma vi sono alcuni errori, i quali riguardano direttamente la natura del raziocinio, che deduce verità di esistenza.

Le cose esistenti debbono esser date allo spirito: egli dee solamente vederle, non già crearle. Le cose esistenti debbono perciò, o essere sentite, o avere una connessione necessaria colle cose sentite. Da ciò segue, che non si può stabilire l'esistenza di alcuna cosa, indipendentemente dall'esperienza, o come suol dirsi *a priori*. Questa esistenza o è oggetto di sentimento, cioè cosa sentita, e la sua conoscenza è una cosa sperimentale, o ha una connessione necessaria con un'esistenza sentita, e non può conoscersi indipendente dalla conoscenza di questa esistenza sentita: e perciò non può conoscersi indipendentemente dalla esperienza.

Dall'esistenza di un'idea nel nostro spirito non si può concludere l'esistenza di un oggetto corrispondente a questa idea. Nè si dica, che le idee sono le rappresentazioni, o le immagini degli oggetti; e perciò suppongono la realtà di questi, tralasciando la falsità di questa definizione delle idee. Chi mai dal vedere un ritratto, può dedurre l'esistenza di una cosa simile al ritratto? Avendo due ritratti o due immagini, possiamo conoscere la relazione che passa fra queste immagini; ma non già quella che passa fra l'immagine, e l'oggetto. Come può mai concludersi da un pensiere alla realtà della cosa pensata? Si può forse

asserire, che le finzioni de'poeti sieno reali? Non si può dunque stabilire *a priori*, cioè in forza delle nostre idee solamente, alcuna esistenza.

Il vizio di passare dall'idea all'oggetto chiamasi *transitus ab intellectu ad rem*, *passaggio dal pensiere all'esistenza: o passaggio dalla cosa pensata alla cosa esistente.* Questo fallo non si trova di rado ne'filosofi, ed è l'infausta sorgente di tante dispute, e di tanti sistemi, arbitrarj. Io ve ne recherò due esempj.

Cartesio cominciò la sua filosofia dal dubitare di tutto; ma egli si accorse, che non poteva dubitare dell'esistenza del proprio pensiere, e del proprio *me*; egli rimase dunque solo col suo pensiere. Una tal situazione era penosa, e questo spirito sublime intese il bisogno di ricostruire ciò che aveva distrutto. Ma egli volle ricostruire in un istante, e non ne trovò il mezzo, se non che nella forza del proprio pensiere. Io ho, egli disse, in me l'idea di un essere infinitamente perfetto: in questa idea è compresa quella della sua esistenza; un essere infinitamente perfetto dunque esiste. Ed ecco stabilita l'esistenza di Dio *a priori*. Nella idea di Dio si contiene la sua veracità: egli non può dunque ingannarmi; ma m'ingannerebbe se i corpi non esistessero; i corpi dunque esistono. Io ho una idea chiara dell'estensione; ma non ho un'idea chiara delle qualità sensibili; l'estensione è dunque reale nei corpi. Io non posso concepire il corpo senza estensione; essa è la prima cosa, che concepisco nel corpo; l'estensione costituisce perciò l'essenza del corpo. L'idea, che ho del pensiere, è distinta da quella, che ho dell'estensione; io posso concepire una cosa che pensa, senza concepirla estesa. L'anima è dunque distinta dal corpo. Ecco come questo grande uomo crea col suo solo pensiere tutte le realtà, che aveva annientate. Tutti questi raziocinj suppongono, che basta avere un'idea, un concetto nello spirito, per essere autorizzati a supporre l'esistenza degli oggetti pensati; e che basta poter pensare una cosa senza

di un'altra, per essere ugualmente autorizzati a supporre, che l'una cosa non sia l'altra, e che esista indipendentemente dall'altra. L'intelligenza umana è qui costituita per la regola delle realtà.

Quando si pronunciano proposizioni, che non sono appoggiate su di alcun motivo legittimo, un tale difetto chiamasi *dommatismo*. Vi sono due specie di dommatismo, una si è di stabilire alcune verità su motivi, che non hanno alcun valore per istabilirle, l'altra si è, di produrre fuori delle proposizioni, senza alcuna prova, e che non sono appoggiate su di alcun motivo. Cartesio passò in un istante dallo scetticismo nella prima specie di dommatismo. Noi confessiamo come verità dimostrate ed incontrastabili l'esistenza di Dio, la spiritualità dell'anima, e l'esistenza dei corpi. Ma crediamo, che le prove, su di cui Cartesio appoggiò queste gran verità, sieno di niun valore : e perciò in questi elementi di filosofia, le abbiamo stabilite sopra fondamenti solidi.

Ma esaminiamo gli argomenti cartesiani. Si dee affermare di una cosa tuttociò, che è compreso nella idea chiara di essa : ora nell' idea chiara dell' esser infinito si comprende l' esistenza di questo essere : l' essere infinito dunque esiste. La maggiore di questo argomento è falsa: in essa si stabilisce, che ogni idea dello spirito umano ha un oggetto reale a cui corrisponde. Acciocchè la maggiore fosse esatta, dovrebbe enunciarsi a questo modo : si dee affermare di una cosa tuttociò, che è compreso nell'idea chiara di essa, *purchè la realtà di quest' idea sia stabilita.* Con siffatta limitazione non si dà luogo ad alcun dommatismo, e si evita il passaggio vizioso dal pensiere all' esistenza.

Questo vizioso metodo non fu particolare a Cartesio, ed alla sua scuola: altri filosofi, fra i quali *Leibniz* e *Wolfio*, ne hanno più o meno partecipato. I due filosofi citati credono, che l' argomento cartesiano *a priori*, per provare l' esistenza di Dio, sia valevole,

purchè sia provata la possibilità dell' essere infinitamente perfetto. La possibilità consiste nell' assenza della contradizione: la contradizione essendo l' unione insieme dell' essere, e del non essere, non può aver luogo nell' essere infinitamente perfetto, in cui tutto è realtà o essere, e non vi è privazione, e non essere. L'essere infinitamente perfetto è dunque possibile. Ora l'esistenza attuale è una perfezione: questo essere dunque esiste.

Il proposto argomento contiene lo stesso vizio. La possibilità di cui si parla altro non prova, se non che l'esistenza nel nostro spirito dell' idea dell' infinito, non potendovi essere idea di un contradittorio. Ora dall' esistenza di un' idea nel nostro spirito, non si può mica concludere la realtà dell'oggetto di questa idea. Tutte le combinazioni delle nostre idee non potranno somministrarci, se non che risultamenti ideali.

Su lo stesso falso principio ragionando altri filosofi, hanno dedotto illazioni contrarie alle dottrine delle scuole cartesiana e leibniziana. Tutte e due queste scuole negano l' esistenza del vacuo: la prima, perchè ripone l'essenza del corpo nell'estensione; la seconda perchè non ammette altra realtà, se non che quella degli esseri semplici. Intanto ecco come ragionano Clark, Newton e Locke. Noi abbiamo un' idea dell' estensione o dello spazio, e quest'idea è distinta da quella del corpo. Inoltre supponendo annientati tutti i corpi, non possiamo concepire annientato lo spazio; la necessità dell' idea dello spazio suppone la esistenza necessaria di questo spazio; e l'impossibilità di concepirlo limitato suppone, che questo spazio sia infinito. Esiste dunque necessariamente uno spazio infinito. Lo spazio deve essere o sostanza o attributo di qualche sostanza. Non è sostanza, perchè non esiste se non che una sola sostanza infinita: esso è dunque un' attributo della sostanza infinita, cioè di Dio.

Altri filosofi non ammettono questa illazione. Se lo

spazio infinito, eglino dicono, è un' attributo di Dio. Dio è esteso: se Dio è esteso, l'estensione ed il pensiere possono esistere in una stessa sostanza: ciò mena al materialismo, ed allo spinozismo. Così un falso metodo di ragionare, un'errore di logica, dando corpo all'ombra, conduce ad interminabili dispute.

Noi abbiamo evitato questi scogli: abbiamo detto: se esiste il condizionale, esiste l'assoluto; ma esiste il condizionale, per la testimonianza della coscienza; esiste dunque l'assoluto. Sviluppando l'idea dell'assoluto, di cui abbiamo stabilito la realtà, ci siamo innalzati a riconoscere l'esistenza di Dio. Il nostro raziocinio è stato un raziocinio misto, non già un raziocinio puro *a priori*, esso s'appoggia sulla base dell' esperienza.

Noi non abbiamo detto: io posso concepire una cosa, che pensa, senza concepirla estesa; l'anima è dunque distinta dal corpo: ma abbiamo detto: l' *Io* della coscienza è uno e semplice in tutte le sue funzioni: il corpo de' sensi è moltiplice. L' *Io*, cioè l' anima, è dunque distinta dal corpo e spirituale.

Similmente abbiamo, su la testimonianza della coscienza, stabilito la realtà di *un fuor di noi*. L' esistenze sono dunque, nella nostra filosofia, appoggiate su la base immobile del fatto.

Concludiamo. *Non si può indipendentemente dall'esperienza passare dal pensiere all' esistenza. Il raziocinio puro a priori è insufficiente a stabilire alcuna esistenza.*

§. 62. Parlando nel capitolo secondo di questa logica, del raziocinio misto, abbiamo detto, che esso è utile 1. per classificare i fatti della natura, 2. per farci conoscere alcuni rapporti fra questi fatti, che noi conosciamo fra le idee conformi a' fatti; 3. a svelarci dei fatti, che l'esperienza non ci manifesta. Parlando poi di quest'ultima utilità del raziocinio misto, abbiamo detto che questo, per menarci da un fatto, che si sperimenta, ad un'altro, che non si sperimenta, ha due mezzi; uno è il dedurre dall'esistenza di un sog-

getto che cade sotto l'esperienza, l'esistenza di una qualità, che sotto l'esperienza non cade; l'altro è il dedurre da un'effetto, che si sperimenta, una causa che non si sperimenta, o da una causa che si sperimenta un'effetto, che non si sperimenta.

Ora per tutti questi modi di dedurre de' fatti, possono introdursi degli errori: e giova, per evitarli, conoscere il modo della loro generazione.

Noi abbiamo veduto un soggetto costantemente dotato di una tal qualità; vedendolo di nuovo lo giudichiamo ancora fornito della qualità stessa. Noi deduciamo così come abbiamo detto nel capitolo secondo, la similitudine della qualità dalla similitudine de' soggetti. Ma questi soggetti si offrono a noi con modificazioni e circostanze, e non possiamo giammai vederli senza modificazioni e circostanze. Ora non tutte queste modificazioni e circostanze sono necessarie, acciò esista la qualità in quistione: alcune sono accidentali, e la qualità può esistere senza di esse ed è dalle stesse indipendente; altre sono essenziali, e senza di esse la qualità non può esistere. Per determinare quali sieno le modificazioni e le circostanze accidentali all'esistenza della qualità, e quali essenziali alla stessa, noi non abbiamo, per quanto mi sembra, altro mezzo se non che quello dell'esperienza. Ora può, per un'esperienza limitata ed insufficiente, avvenire, che noi riguardassimo come essenziali, e come accidentali alcune modificazioni e circostanze essenziali; e così cadremo in errore. Fa d'uopo rischiarare ciò per mezzo degli esempj.

Bevendo dell'acqua pura nella vasca di una fontana, si estingue la mia sete. Supponendo, che abbia, per la prima volta, fatto questa esperienza, posso io conoscere quali modificazioni e circostanze sieno necessarie, acciò l'acqua abbia la qualità di estinguer la sete? Qui l'acqua si beve da me in una vasca: essa viene nella vasca da una fontana: per beverla, io son obbligato a rivolgere la bocca in giù, su la

superficie orizzontale dell'acqua nella vasca: tutte queste circostanze del fatto, io domando, son esse necessarie all'estinzione della sette? Io ripeto l'esperienza con circostanze diverse: prendo dell'acqua in una coppa, e la bevo, versandola nella mia bocca: ecco due circostanze cambiate; la circostanza cioè del luogo dell'acqua: poichè questa non è più nella vasca della fontana, ma nella coppa, e la circostanza della posizione del mio corpo quando la bevo. Io dunque, istruito dalla esperienza, riguarderò come accidentali, per la qualità di estinguer la sete, le circostanze del luogo dell'acqua, e della posizione del mio corpo nel beverla. Ma se avessi pronunciato il mio giudizio pria della seconda esperienza, riguardando come essenziali all'estinzione della sete le due circostanze, di cui ho parlato, sarei caduto in errore. Seguiamo a meditare su l'esempio proposto. Domando di nuovo: La circostanza di aver l'acqua che bevo, l'origine da una fontana, è essa accidentale, o pure essenziale alla qualità di estinguer la sete? Se mi limitassi alle due esperienze, potrei, riguardando questa circostanza come essenziale, pronunciare un giudizio falso. Ma se ripeterò l'esperienza, prendendo dell'acqua in un fiume, in un pozzo, in un lago, troverò che bevendola mi estingue ancora la sete; e riguarderò la circostanza dell'origine dell'acqua come accidentale alla qualità di estinguer la sete. Questo giudizio è nondimeno erroneo generalmente preso, ed un'esperienza più estesa lo correggerà. Per accidente prendo in una coppa dell'acqua dal mare: essa mi presenta alla vista quasi le stesse apparenze di quelle, che mi presenta l'acqua presa da una fontana, da un fiume, da un pozzo, da un lago; io giudico perciò, riguardando come accidentale sotto tutti i riguardi, la circostanza dell'origine dell'acqua, che quest'acqua del mare estinguerà eziandio la mia sete, ma bevendola troverò, che mi son ingannato. Io cado in questo errore per un'esperienza troppo limitata,

ed insufficiente a farmi pronunciare un giudizio esatto. Continuando le mie esperienze troverò, che l'acqua piovana pura ha costantemente la qualità di estinguer la sete, sia che sia presa da un pozzo, o da un lago, o da un ruscelletto; io dunque giudicherò, che le acque originate dalla pioggia sieno potabili; se scioglierò della neve in acqua, troverò questa potabile ancora: se gusterò le goccie della brina, queste mi presenteranno la stessa sensazione. Io dunque riguarderò come potabili tutte le acque, che derivano dalle pioggie, dalle nevi sciolte, e dalle brine; e giudicherò, che le fontane, i fiumi, i ruscelli, i laghi, hanno una comune origine nelle pioggie, nelle nevi, nelle brine. M'ingannerei pur tuttavia, se credessi potabili tutte le acque terrestri, e che non vengono per diramazione dal mare; mentre troverei delle acque ancora salse e non dolci. Ingrandendo il campo dell'esperienza si perverrà dunque ad escludere ne' giudizj di fatto tutte le modificazioni, e circostanze accidentali, ed a farvi entrare quelle, che sono essenziali, cioè necessarie per l'esistenza della qualità, che si afferma di un dato soggetto. Così nell'esempio rapportato, una esperienza estesa ci obbliga a riguardare come indifferente alla qualità di estinguer la sete, la circostanza che l'acqua sia bevuta in una vasca di una fontana, o in una coppa di ferro, o di creta, ec.; che sia presa in un fiume, o in un pozzo, in una fontana, o in un lago; ma ci obbliga a riguardar come essenziale, che l'acqua sia scevra de' principj salini, e di altri, che le tolgono la qualità di cui parliamo.

§. 63. Gli uomini cadono dunque in errore riguardando come essenziali alcune associazioni accidentali. Queste spezie di false deduzioni chiamansi dai logici il sofisma *cum hoc, ergo propter hoc: con questo, dunque da questo, o per questo.* È accaduto il terremuoto, quando il sole era ecclissato: l'ecclissi del sole è stata dunque la causa del terremuoto. Non vogliate credere esser pochi questi falsi raziocinj, e farsi di rado. Essi

hanno inondato di errori ridicoli e nocevoli tutti i popoli: e non cessano tuttavia di essere l' infausta sorgente di errori funesti. Stimo assai utile il trattenervi un poco su questo importante soggetto.

Due, tre, quattro uomini sono stati viziosi, o infelici: eglino si chiamavano tutti collo stesso nome, da ciò si conclude, che la circostanza del nome influisce ne'vizj e nelle virtù degli uomini, non meno che su la loro felicità o infelicità. Questa influenza de'nomi su la vita viziosa o virtuosa, infelice o felice degli uomini, era creduta quasi universalmente fra i pagani, e si crede ancor tuttavia fra di noi. In Roma quando si allistavano i soldati si aveva la cura, che il primo avesse un nome di buon augurio, come quello di Valerio, di Salvio ec. Fra di noi quanti non dicono: il tal nome è fatale alla mia famiglia! Così si dice, che il nome di *Enrico* è fatale a'Re di Francia, e che bisogna guardarsi di darlo loro per non esporli al destino de'tre ultimi Enrici che son morti di una morte tragica. Intanto qual pensiere più ridicolo ed assurdo di questo, con cui si giudica che per la ragione, che colui il quale battezza un bambino muove la lingua in un certo modo, da fare udire un certo suono piuttosto che un altro, questo bambino all'età di quindici o sedici anni, debba fare le tali azioni viziose, o debba esser colpito dalle tali sventure? Un naufragio che ruina un mercante, una infame cospirazione, che toglie la vita ad un saggio monarca, derivano forse dall'avere un prete molto tempo innanzi pronunciato un tal nome piuttosto che un altro? Secondo la testimonianza della coscienza, le azioni virtuose o viziose dipendono dalla libera volontà degli uomini: e secondo la testimonianza de'sensi, i mali fisici dipendono da cagioni meccaniche, fra le quali non può annoverarsi il piccolo moto, che produce la pronuncia di un vocabolo.

L' esperienza meditata della natura smentisce siffatte superstizioni. Chi mai naturalmente può guarire

de'mali colla forza materiale delle parole; e chi può mai collo stesso mezzo far del male a' suoi nemici? I vizj ed i mali non sono particolari agli individui, che portano un tal nome: essi si trovano in altri individui. La virtù, ed i beni si trovano ancora in molti individui, i cui nomi si riguardano come segni funesti di vizj e di disgrazie.

Io approvo nulladimeno, che possano esservi dei nomi, i quali in certe circostanze contribuiscono ai più grandi avvenimenti, sia perchè essi eccitano nell'anima di coloro che li portano, certe grandi passioni: sia perchè la superstizione li fa prendere per degli augurj: e che il timore, o la speranza che si sparge in un'armata, alla veduta di questi pretesi presagj, è ben sovente la cagione della vittoria. È utile di scegliere dei nomi illustri, per eccitare coloro, che li portano ad imitare la virtù di quei personaggi, dei quali risvegliano l'idea. Ma i nomi in questo caso non operano colla forza materiale: essi sono segni arbitrarj delle idee, che eccitano. I grandi uomini, di cui risvegliano la memoria, potevano avere un altro nome: e la loro grandezza fu interamente indipendente dal loro nome. Fu la loro grandezza, che rese per la prima volta illustre un tal nome, non fu mica il nome, che comunicò loro la grandezza.

Alla stessa sorgente di errori dee ridursi l'opinione su i giorni felici od infelici. Un generale, per esempio, ha in un certo giorno guadagnato una battaglia; un tal giorno diviene, per lui e per la sua nazione, un giorno felice. Un altro generale ha perduto in un altro giorno una battaglia; questo giorno diverrà per lui, e per la sua nazione, un giorno infelice. Tutti questi raziocinj son poggiati su falso principio: *con questo, dunque per questo, o da questo.* Ma malgrado la loro assurdità, essi non lasciano di essere ordinarj fra gli uomini. I pagani credevano, che vi erano dei mesi e de'giorni, i quali avevano qualche cosa di fatale. Il 25 di Febbrajo negli anni bisestili era repu-

tato sì infelice, che Valentiniano essendo stato eletto imperatore, non osò di mostrarsi in pubblico, per paura di incorrere la fatalità di questa giornata, sì che egli riguardo a questo punto, fosse ancora nella superstizione pagana, sia che per politica non volesse esporsi ad essere creduto sfortunato. *Bodino*, autore del sedicesimo secolo, dotato di molta letteratura, fu anche imbevuto di questo ridicolo errore. Ma non si trova forse che uno stesso giorno sia stato felice ed infelice ad uno stesso popolo? Ventidio, alla testa di un'armata romana, sconfisse quella de'Parti lo stesso giorno, in cui Crasso generale de' Romani era stato ucciso, e la sua armata tagliata a pezzi da'Parti.

Si potrebbe scrivere un grosso volume su gli errori, che derivano dal falso principio: *con queste, dunque per questo, o da questo.* Fra questi errori ve ne sono de'molti nocevoli. Molti uomini associano alla credenza de' dommi della religione una vita scandalosa, ed un cuore crudele: gl'increduli da ciò deducono, che la religione è contraria alla virtù: eglino si occupano molto a descriverci i viziosi costumi degli ecclesiastici, per indi inferire, che la religione è contraria alla felicità degli stati (1). Ciò è appunto il sofisma: *con questo, dunque per questo, o da questo.* La mala vita può associarsi ad una vera credenza religiosa, sterile in buone opere; ma non deriva mica da questa credenza. Un ateo, un materialista potrà fare delle azioni virtuose, in sè stesse considerate, e serbare una condotta regolare: gl' increduli da ciò deducono che l'ateismo ed il materialismo menano alla virtù. E questo un sofisma. La vita regolare, che per avventura può trovarsi in un ateo, non deriva dall' ateismo, ma da altra causa; come per esempio

(1) Pur troppo a scorno del buon senso suona anche troppo spesso sul labro di molti l'empia sentenza di Lucrezio: *Tantum religio potuit suadere malorum.* E non si vede o non si vuol vedere, che l'abuso e il disprezzo di questa figlia augusta del cielo è ciò che reca incalcolabili mali.

da un certo fondo di umanità favorito da una buona educazione, dall'amore della gloria, e da altri motivi.

I logici riducono i due sofismi, di cui ho nel momento parlato, alla *fallacia di accidente*. Ma eglino non han posto sufficiente diligenza nel classificare i nostri errori, risalendo alle sorgenti di questi. La fallacia di accidente consiste nel riguardare come essenziale ed influente una modificazione, una circostanza, che di sua natura è accidentale non influente nell'esistenza della qualità di cui si tratta. Così la credenza nella vera religione, è accidentale, e non influente nella mala vita degli uomini: come è ancora accidentale e non influente nella vita regolare di alcuni atei l'errore dell'ateismo. Tanto la fallacia di accidente, che quelle, *con questo, dunque per questo, o da questo*, si riducono alla viziosa associazione di cui ho nel momento parlato, e di cui ho mostrato l'origine nel §. antecedente.

Nel §. citato ho eziandio fatto vedere che si può cadere in errore, riguardando come accidentale, e non influente nell'esistenza di una data qualità, una cosa che realmente influisce, e da cui la qualità dipende. Quando nell'affermare una qualità di un soggetto, si prescinde dalla condizione da cui la qualità dipende, e si attribuisce questa assolutamente al soggetto, un tale errore si chiama da'logici *passare a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*; *passare da ciò che è vero condizionatamente a ciò che lo è assolutamente.*

Un uomo religioso, il quale opera in forza della sua credenza, può avere alcune opinioni religiose false, associarle a dommi veri della religione, e fare, in forza delle stesse, alcune azioni viziose. Se un nemico della vera religione volesse da siffatti esempj dedurre, che l'influenza della vera religione è perniciosa alla società, commetterebbe l'errore di cui abbiamo nel momento parlato.

L'influenza perniciosa alla società si può attribuire a colui, che, credendo la vera religione, opera per essa

accidentalmente o condizionatamente, non già assolutamente. Un tal uomo opera male; non perchè opera in forza de' veri dommi della religione, ma in forza de' falsi (1). Alcuni uomini associano alla vera filosofia alcuni errori perniciosi, ed agiscono in forza di questi; si può egli forse da ciò concludere, che bisogna proscrivere lo studio della filosofia e delle scienze come perniciose alla società? Gran Dio! preservate i governi da questi sofismi (2).

§. 64. L' altro modo di dedurre le cose esistenti, cioè di conoscere, per mezzo del raziocinio, l'esistenza di alcune cose, consiste nel dedurre da un effetto, che si sperimenta, una causa, che non si sperimenta; o da una causa che si sperimenta, un effetto, che non si sperimenta. L'esistenze dedotte son poi di due specie: alcune possono divenire oggetto di esperienza: altre non possono divenirlo. Abbiamo nel capitolo secondo, e nel capitolo terzo spiegato abbastanza queste dottrine. Ora dobbiamo esaminare, come per queste varie maniere di dedurre, si generano gli errori.

La congiunzione fra la causa e l'effetto, qualunque dottrina si voglia adottare se le cause efficienti, dee esser costante; or avviene per una esperienza limi-

(1) Anzi se operasse in forza dei veri dogmi e precetti della vera religione, opererebbe bene.

(2) Concedo che non bisogna mai attribuire ad una cosa che è buona i mali cagionati dall'abuso di essa, e giudicarla cattiva. Ma per la sciagura dei tempi, per la prava inclinazione della razza umana ad ogni sorta di abuso, talora sarebbe prudente consiglio se non proscrivere, almeno limitare, o meglio, dirigere con gran cautela certe occupazioni, certe invenzioni ec. che senza le debite avvertenze potrebbero divenire armi in mano di un pazzo. — Non amo esemplificare la proposizione, e solo aggiungerò che quando il bene che si può ricavare dall'uso di qualche cosa e dubbio, remoto di non grande entità, e l'abuso è frequente, prossimo, palese e tale che porta a gravissimo danno, allora o si deve inibire la cosa o modificarla almeno, come il medico inibisce o dà con moderazione all'infermo un cibo che è buono per i sani, ma che è dannoso per chi si trova in stato di malattia.

tata ed insufficiente, che da una congiunzione incostante si deduca, che una cosa sia causa di un'altra. A ciò appartiene il sofisma detto de' logici: *post hoc, ergo propter hoc; dopo di questo, dunque per questo, o da questo.* Alcune volte, dopo l'apparizione di una cometa, sono avvenuti alcuni avvenimenti funesti, come la peste, la fame, la guerra o la morte di un principe: da ciò si è concluso, che le comete sieno le cause di queste grandi calamità. Si sono vedute molte comete senza queste calamità; che se talvolta accadono guerre, carestie, pesti, e morti di principi, dopo qualche cometa tali cose non accadono in tutti i luoghi: ed inoltre accadono eziandio senza cometa veruna. E dall'altro canto questi effetti sono sì generali e comuni che è difficile, che non succedano in ogni anno in qualche parte del mondo; di modo che coloro che vanno predicando, che la tal cometa minacci a qualche grande la morte, non arrischian troppo.

Gli antichi Romani non cominciavano alcun affare senza consultare gli dei, per mezzo degli auspicj, per sapere, se l'intrapresa fosse felice, o infelice: eccone un esempio: quando i polli sacri mangiavano ingordi, buono era il presagio; se ricusavano il mangiare, il segno era sinistro. Per lo che quando gli auguri volevano, che l'auspicio fosse favorevole, facevan prima i polli digiunare, i quali non mancavano dopo di gittarsi con avidità sopra il grano, che loro mettevasi innanzi: se poi volevano l'augurio funesto, usavano prima l'attenzione di fare, che i polli fossero ben pasciuti, e così era naturale, che ricusassero il cibo che loro poi si presentava. Ai tempi della prima guerra punica, il console Claudio, prima di dare una battaglia navale, avendo fatto prendere gli auspicj, vennegli raccontato, che i polli non volevano mangiare: il console ordinò che poichè non volevano mangiare fossero gittati nel mare per farli bevere. Avvenne, che i Romani perderono la battaglia, e si concluse che ciò avvenne perchè i polli non mangiarono. Gli storici os-

servano, che i Cartaginesi avevano migliori vascelli, e rematori più abili di quelli de'Romani: eglino aggiungono, che i Cartaginesi avevano scelto un luogo più vantaggioso. Da un'altra parte il rimorso, che il disprezzo della religione ispirava a' soldati, abbattè il loro coraggio, credendo eglino di combattere contra gli dei irritati. Ecco le vere cause della perdita della battaglia di Claudio contro i Cartaginesi.

Ma se due fatti sono costantemente l'uno al seguito dell'altro, si può egli legittimamente concludere, che il fatto antecedente sia la causa, ed il fatto seguente l'effetto?

Un tal segno, che i seguaci della dottrina di *Hume* su la causalità, pongono solamente, per la conoscenza delle cause e degli effetti, è fallace. Se osserviamo due stelle contigue, la nascita dell'una su l'orizzonte è costantemente seguita dalla nascita dell'altra; intanto niuno inferisce, che il moto della prima sia la causa del moto della seconda, o che il moto della seconda sia l'effetto del moto della prima: se in un vaso di acqua io rimuovo un turacciolo posto in uno de' lati, l'acqua scorre pel foro del vaso. Questi fatti esistono costantemente l'uno al seguito dell'altro; intanto niuno può dire che il rimuovere il turacciolo sia la causa dello sgorgo dell'acqua: se recido il cordone, che tiene sospesa una lumiera alla soffitta di una galleria, la lumiera cade; qual filosofo ha detto o potrà dire giammai, che la recisione del cordone sia la causa di questa caduta? La luce e le tenebre sono due fatti costantemente l'uno al seguito dell'altro; ma niuno uomo di buon senso ha giammai chiamato uno di essi causa dell'altro. Dite lo stesso del caldo e del freddo, che si succedono nella natura, dell'innalzamento e dell'abbassamento del mercurio nel barometro, e di una moltitudine di altri fatti della natura, che sono costantemente l'uno al seguito dell'altro.

Qual mezzo abbiamo noi dunque, per non ingannarci nell'investigazione delle cause e degli effetti?

Ecco un importante problema da risolvere. La costante unione di due fatti è necessaria, acciò possiamo giudicare, che l'uno sia causa e l'altro effetto; ma la cognizione filosofica delle cause richiede di più: ella esige di vedersi una relazione fra la causa e l'effetto, in modo da potersi spiegare l'effetto per la causa; senza di ciò la filosofia naturale sarebbe impossibile, e non differirebbe da una storia, in cui i fatti si narrano senza alcuna connessione. Egli è vero, che noi non possiamo risalire sino a' primi principj delle cose; ma partendo da alcuni fatti primitivi, possiamo con questi legare una gran moltitudine di altri fatti, e così acquistare una certa conoscenza filosofica della natura. La comunicazione del moto, a cagione di esempio, per mezzo dell'impulso, è un fatto primitivo e costante della natura materiale; per la legittimità de'nostri giudizj dunque su le cause naturali, può stabilirsi il seguente principio: *quando colla presenza di un corpo, si vede costantemente unito un cambiamento in un altro corpo, ed un tal cambiamento è spiegabile per mezzo dell' impulso del primo sul secondo, si dee riguardar quel corpo agente come causa del cambiamento, che si osserva nell'altro corpo; e questo cambiamento come effetto.*

Con un tal principio la fisica diviene una scienza, e si allontanano dalla natura quelle cause chimeriche, che la superstizione e l'ignoranza de'popoli hanno immaginato. Eccone un esempio: il fuoco, posto in vicinanza della neve, la liquefà: questi due fatti, cioè quello della vicinanza del fuoco alla neve, e la liquefazione di questa, si osservano costantemente insieme. Inoltre la liquefazione può spiegarsi per mezzo dell'impulso del *calorico* su i corpi, che si liquefanno: questo agente poderoso della natura, internandosi negli interstizj delle particelle della neve, diminuisce la loro coerenza, e costituisce perciò la neve in uno stato di liquido. Se in tale stato viene maggiormente incalzata dal *calorico*, questo volatizza le particelle della neve

divenuta acqua, e le innalza nel seno dell'atmosfera in istato di vapore. Ecco il mezzo di acquistare la conoscenza delle vere cause.

L'errore popolare dell'influenza delle comete su i mali del genere umano, si conosce non solamente per la incostante unione di questi mali coll'apparizione delle comete, ma eziandio dal non potersi rendere ragione di essi per l'impulso delle comete su la terra. La guerra non dipende dall'impulso meccanico de'corpi, ma dalla libera volontà degli uomini: l'attribuir dunque le guerre alle comete è un errore. Inoltre lo spazio per cui s'innalzano i vapori, e l'esalazioni della terra, non è più di circa a tre o quattro leghe; come dunque può credersi, che l'atmosfera delle comete si estenda a mille milioni di leghe? Le comete inviano solamente su la terra, per riflessione, i raggi della luce, che ricevono dal Sole; e l'azione della luce è sì debole relativamente a noi, che una lampada accesa, in mezzo di una campagna, rischiara e riscalda l'aria d'intorno più di quello, che può farlo la luce della cometa. Le comete non possono dunque produrre, per mezzo dell'impulso, gli avvenimenti, che l'opinione popolare loro attribuisce. Ma per alcuni effetti fisici mi sembra non potersi escludere l'attrazione delle comete.

§. 65. Ma che cosa dobbiamo pensare, dirà taluno, dell'attrazione? In questa i corpi non operano gli uni su gli altri per impulso. Intendendo per *attrazione* il moto naturale di un corpo verso di un altro, l'attrazione è un fatto primitivo di cui ignoriamo la causa. Prendete in mano una pietra, o un pezzo di metallo, e sforzatevi di romperlo, cioè di separare le sue parti l'una dall'altra, il vostro sforzo riuscirà vano; o se pure avrà il suo effetto, vi costerà grandissima fatica. Ciò fa vedere, che le particelle, ond'è composta la pietra o il metallo, tengonsi unite l'una all'altra: ad un tal fenomeno si dà il nome di attrazione. Ma qual'è la causa di quest'attrazione? Io l'ignoro. Os-

servate, che qui l'attrazione si manifesta nel contatto. Prendete un pane di zucchero, una spugna, un pezzo di midolla di pane, o altra cosa somigliante: e fate che una delle loro estremità venga tuffata nell'acqua, vedrete, che l'acqua innalzandosi sensibilmente, andrà ad umettare le parti che sono molto al di sopra del suo naturale livello. I fatti dimostrano dunque, che vi ha un' attrazione anche al di là del contatto, ed in una certa distanza vicina al contatto.

Siccome le piccole particelle della materia si attraggono nel contatto; così osservasi coll'esperienza, che i gran massi di materia, di cui si compone l'universo, si attraggono scambievolmente a distanze assai considerabili. Questa è quella, che dicesi *attrazione di gravità, o gravitazione*, la quale si osserva in tutti i pianeti primarj verso il Sole, e ne' pianeti secondarj verso i primarj. Parlando della nostra terra vediamo, che i corpi non sostenuti cadono, e si muovono verso il centro della terra; e che i varj popoli ugualmente che le loro abitazioni, e tutti quelli altri corpi, che hanno per appoggio la sua superficie, mantengonsi fermi ne' loro siti, sì al di sotto, che al di sopra, ed all' intorno della medesima, senza esserne violentemente sbalzati via, in forza del suo moto di rotazione. Ora qual' è mai la causa di un tal moto naturale dei corpi terrestri? cioè qual' è la causa della gravità? Noi l' ignoriamo.

Se la caduta de' corpi pesanti, dice *d'Alembert*, non è un effetto dell'impulso, essa non può essere se non che la sequela di una volontà immediata e particolare del Creatore; e senza questa volontà espressa, un corpo collocato nell' aria vi resterebbe in riposo. La moltitudine degli uomini, continua *d' Alembert*, assuefatta a veder cadere un corpo, tosto che non è sostenuto, crede che questa sola ragione basti, per obbligare un corpo a discendere. Ma egli è facile di distruggere questo pregiudizio, per mezzo di una ragione molto semplice. Supponghiamo un corpo collocato su di una

tavola orizzontale; perchè non si muove esso orizzontalmente lungo la tavola nulla essendovi, che l'impedisca? Perchè non si muove di basso in alto, nulla impedendolo a muoversi in questa direzione? Perchè finalmente si muove esso dall'alto in basso, in preferenza di qualunque altra direzione? Non è dunque senza ragione la sorpresa de' filosofi nel veder cadere una pietra: e questo fenomeno sì comune è in effetto uno de' più sorprendenti, che la natura ci presenta.

L'immortale *Newton* non si è mai spiegato chiaramente su la natura dell'attrazione. Egli non nega, che essa possa essere l'effetto della impulsione. Ma dice *d'Alembert,* ciò che sembra svelare pienamente il modo di pensare di *Newton* si è, che egli ha consentito di imprimersi, alla fine della seconda edizione de' suoi principj, la famosa prefazione in cui *Cotes* suo discepolo dice espressamente, che l'attrazione è una proprietà così essenziale alla materia, come l'impenetrabilità e l'estensione, asserzione che ci sembra troppo precipitata. Perchè l'attrazione potrebbe essere una proprietà *primordiale* un principio generale di moto nella natura, senza essere perciò una proprietà *essenziale* della materia. Tosto che concepiamo un corpo, lo concepiamo esteso, impenetrabile, divisibile e mobile; ma non concepiamo necessariamente, che esso agisca su di un altro corpo. L'attrazione se è tale, quale la concepiscono gli attrazionarj decisi, non può aver per causa, se non che la volontà dell'essere supremo, il quale ha voluto, che i corpi agissero gli uni su gli altri tanto nella distanza che nel contatto.

Queste riflessioni di *d'Alembert* mi sembrano giuste. Checchè ne sia di ciò, l'attrazione come un fatto primitivo della natura, di cui ignoriamo la causa, è incontrastabile; ed in questo senso può entrare, come un principio fisico, nella spiegazione de' fenomeni.

Ecco dunque le diverse opinioni de' filosofi su l'attrazione: 1. l'attrazione è una proprietà essenziale

della materia; 2. l'attrazione non può essere una proprietà essenziale della materia, poichè l'azione in distanza è impossibile: come agirebbe un corpo in distanza su di un altro in cui non manderebbe alcun corpuscolo, nè lo toccherebbe? 3. L'attrazione non può essere nè una proprietà essenziale della materia, nè un effetto dell'impulso; essa è una legge della natura, la quale ha immediatamente per causa la volontà di Dio, 4. l'attrazione è un fatto primitivo, di cui ignoriamo la causa; è questa l'opinione, che adotto.

E notate, che non solamente ignoriamo la causa dell'attrazione, ma eziandio ignoriamo la causa di altri moti naturali, che osserviamo costantemente nella natura. Chi mai, per esempio, conosce la causa del moto dell'elasticità? Vi sono de' corpi, i quali cambiando di figura nell'atto dell'urto, la ripigliano tosto, poichè le loro parti ritornano nel luogo primiero. Facciasi cadere dall'alto una palla d'avorio, oppur di acciajo temperato, su di un piano di marmo od anche di acciajo, ben levigato e fermo, unto leggermente di olio. Tosto che la palla ne sarà stata rimbalzata troverassi sul piano una impressione di alcune linee in diametro, che darà chiaro argomento, di essersi la palla schiacciata nell'atto della percossa, non potendo altrimenti la sfera toccare il piano, che in un punto solo. Or qual'è mai la causa, che produce il moto, col quale la palla schiacciata, rimettendo le sue parti nel suo primiero sito, riprende tosto la sua primiera figura? Se vogliamo essere di buona fede dobbiamo confessare d'ignorarla.

§. 66. Non solamente c'inganniamo, adducendo per causa di un effetto, ciò che alcune volte ha proceduto; ma l'ignoranza delle vere cagioni delle cose fa sì, che gli uomini volendo addurre la causa, che ignorano, ne adducano una chimerica. Alcuni filosofi, per esempio, credevano, che i vasi scoppiassero nel congelarsi dell'acqua, di cui eran ripieni, perchè l'acqua allora si ristringe, e lascia nel vôto, che la natura

abborre. Un esperienza più estesa ha fatto conoscere, che l' effetto si dee ad una causa contraria; si sa, che l'acqua agghiacciando occupa uno spazio maggiore di quello, che occupava prima della congelazione : i vasi dunque scoppiano per l'espansione dell'acqua nell'atto della congelazione. Ed osservate , che qui non solamente il fatto dell' espansione dell' acqua nella congelazione è attestato dall' esperienza ; ma eziandio lo scoppiamento de'vasi è spiegabile per mezzo dell'espansione enunciata ; laddove non solamente il restringimento dell' acqua nella congelazione non è attestato dall' esperienza , ed è affatto imaginario ; ma non si vede alcuna relazione fra lo stringimento enunciato, e lo scoppiamento de' vasi.

Molte volte quando vediamo un effetto, la cui cagione ci è ignota, c'inganniamo pensando di averla scoverta, quando uniamo al vocabolo denotante questo effetto il vocabolo generale di *forza*, il qual vocabolo non imprime nel nostro spirito altra conoscenza se non che questo effetto ha qualche cagione , la quale ora sappiamo tanto, quanto prima di avere ritrovato questo stesso vocabolo. Così, per cagion d' esempio, noi non sappiamo la vera causa dell'attrazione ; intanto se taluno sdegnando di confessare la propria ignoranza, dicesse, che la causa dell'attrazione è la forza attrattrice della materia, che cosa egli fa , se non che pronunciare de' vocaboli , restando tuttavia nella ignoranza della vera causa dell'attrazione? Il vocabolo *forza* indica la causa di un effetto ; dire dunque, che la forza attrattrice è la causa dell' attrazione è lo stesso che dire, la causa dell' attrazione è la causa attrattice ; è lo stesso che dire la causa dell' attrazione è la causa dell'attrazione. Quando dunque crediamo di avere l'idea della causa di un dato effetto, associando all' idea generale di causa la stessa idea dell' effetto, siamo nell' illusione. Perchè, si domanda da'curiosi, l'oppio produce il sonno, e calma i dolori ? Perchè, si risponde dai pretesi dotti, ha esso una *virtù saporifera* : con que-

sta risposta si dice: l'oppio ha la qualità di produrre il sonno, e di calmare i dolori, perchè ha la qualità di produrre il sonno e di calmare i dolori. Oh! quante volte i filosofi pronunciando un vocabolo, invece di confessare la propria ignoranza, danno ad intendere di penetrare i misteri della natura!

Quando due fatti sono costantemente uniti nella natura, e non si può spiegare l'uno per mezzo dell'altro, in un modo chiaro ed intelligibile, bisogna riguardare questa unione come un fatto primitivo, di cui s'ignora la causa, piuttosto che addurre delle cagioni immaginarie, che l'esperienza non somministra, o di pronunciare de' vocaboli, che ci presentino un'idea illusoria della cagione, che si cerca.

Spesso, cercando la causa di un effetto chimerico, si dee addurre per causa, o ciò che non esiste, o ciò che non può essere causa dell'effetto chimerico, che si suppone. Così se taluno volesse cercare la causa del ristringimento dell'acqua nell'atto della congelazione dovrebbe ottenere un risultamento erroneo dalla sua investigazione.

§. 67. Quando da un effetto sperimentale si deduce l'esistenza di una causa, che non può giammai divenire un oggetto di esperienza, le dispute de' filosofi divengono interminabili; poichè manca il mezzo perentorio del fatto per deciderle, e ciascuno rimane fermo nella propria opinione.

Vi ho detto, che lo spirito degli altri uomini, ed i loro interni pensieri non sono oggetto di esperienza, nè possono giammai divenirlo; intanto dall'esperienza di corpi simili al nostro, i quali hanno de' moti simili a' nostri, deduciamo esser tali corpi animati da spiriti simili al nostro. Fin qui non si trovano dispute fra i filosofi. Ma questo argomento di analogia è fondato sul rapporto d'identità, e l'identità può essere fra due cose maggiore o minore; l'identità fra due individui della stessa spezie è maggiore di quella, che si ritrova fra due individui di diversa spezie,

ma dello stesso genere. Così l'identità fra me ed un altro uomo è maggiore di quella che passa fra me ed un cane. Ora si domanda: *sino a qual grado d'identità l'analogia è un'argomento certo?* Qui cominciano le dispute de' filosofi ed ha luogo l'errore. Si cade in errore, o restringendo troppo l'argomento di analogia, riguardando alcune circostanze e determinazioni accidentali dell'effetto, di cui si cerca la causa, come essenziali per l'esistenza della causa: o pure si cade in errore dando troppa estensione all'analogia. Rendiamo chiare con esempj queste due sorgenti di errori.

Io vedo il corpo di un'uomo: questo corpo è simile al mio: vedo il corpo di un cane: esso è simile al mio: ma la similitudine del primo è maggior di quella del secondo. Gli anatomici dividono il corpo umano in capo, tronco, e articoli. Il tronco è situato in posizione verticale. Il capo è nella stessa direzione del tronco. Gli articoli, cioè le gambe e le braccia, hanno diverso uso; le gambe servono a trasportare il corpo da un luogo in un'altro: le braccia fornite delle mani servono a tutte le arti meccaniche: esse son poste dai lati del tronco. Questa figura del corpo umano è in tutti gli uomini la stessa. Paragonando ora il corpo umano a quello del cane, trovo, in queste tre parti, una differenza notabile. Il tronco del cane ha una posizione orizzontale, quello dell'uomo ha, come abbiamo detto, una posizione verticale. Il capo del cane è situato in una direzione che forma angolo col tronco, e che va da su in giù; laddove quello dell'uomo è situato nella stessa direzione del tronco, e va da giù in su. Gli articoli del cane sono di un sol modo, cioè son gambe solamente, le quali servono a trasportare il corpo da un luogo in un altro; e l'uomo ha oltre delle gambe anche le mani. La similitudine che passa fra il mio corpo, e quello di un'altro individuo a cui do il nome d'*uomo*, è dunque maggiore di quella che passa fra il mio corpo ed il corpo d'un cane. Vedendo un

uomo che alla presenza d' una fonte di limpida acqua, corre a bere, giudico legittimamente che questo moto ha per causa uno spirito simile al mio, il quale prova la sensazione della sete; vedendo un cane che alla presenza della stessa fonte corre a bere, ho io un motivo legittimo di giudicare, che esso è animato da un' anima, che prova la sensazione della sete, e che bevendo si disseta, e cessa in esso la sensazione molesta. I filosofi generalmente credono, che qui l'analogia ci autorizza ad attribuire un'anima sensitiva al cane; i cartesiani nondimeno pensano altrimenti: eglino credono che le bestie siano semplici macchine, incapaci di sensazioni: e che per solo meccanismo eseguano i moti che noi vediamo in esse. Questo sentimento mi sembra falso. In primo luogo esaminiamo i motivi che m'inducono a credere, che il mio simile sia animato da uno spirito simile al mio: 1. io vedo un corpo simile al mio; 2. vedo un moto simile a quello che io fo, quando sono affetto dalla sensazione della sete, vale a dire un moto che non mi sembra comunicato, ma spontaneo; 3. vedo che dopo aver bevuto una certa quantità di acqua, egli cessa dal bere, come accade a me stesso; 4. vedo che egli beve in circostanze simili a quelle in cui bevo io, come per cagion di esempio dopo di aver mangiato cibi secchi e salsi in giorni caldi ec. Esaminiamo ora, se ho gli stessi motivi, per fare lo stesso giudizio sul cane: 1. il corpo di questo animale è anche simile al mio, sebbene questa similitudine sia minore di quella che passa fra il mio corpo e quello di un altro uomo: 2. io vedo nel cane un moto simile a quello che io fo, vale a dire che mi sembra non comunicato, ma spontaneo; 3. vedo che esso, dopo d' aver bevuto una certa quantità di acqua, cessa di bere; 4. vedo che esso beve in circostanze simili a quelle in cui bevo io. Io ho dunque gli stessi motivi di giudicare che il cane ha la sensazione della sete, di quelli che ho di giudicare, che un altro uomo sia affetto dalla stessa sensazione; all' infuori nondi-

meno di una similitudine che scorgo fra il mio corpo ed il corpo di un altro uomo, maggiore di quella che scorgo fra il mio corpo e quello del cane. Ma questa maggior similitudine sarebbe essa un motivo legittimo di farmi negare l'esistenza della sensazione nel cane? Se l'esistenza della sensazione nel cane fosse una cosa sperimentale, l'esperienza deciderebbe tosto la quistione, e mi farebbe conoscere, come nell'esempio dell'acqua recato di sopra §. 62, se questa maggior similitudine si debbe riporre fra le circostanze essenziali all'esistenza della sensazione, o pure fra le circostanze accidentali. Ma in mancanza di questa esperienza, io fo uso di altre esperienze. Queste mi mostrano 1. che il cane viene a me pronunciando il vocabolo, con cui ho destinato di nominarlo; 2. che esso segue la belva e trova la sua tana facendo uso delle narici; 3. che rivedendomi dopo qualche tempo fa de' moti di tripudio; 4. che se io alzo il bastone per bastonarlo, esso grida e fugge. Ora tutti questi fatti non sono spiegabili per mezzo del semplice meccanismo: essi lo sono solamente per mezzo della sensazione; essi provano dunque l'esistenza della sensazione nel cane: il cane viene, pronunciando il suo nome, poichè alla sensazione di questo suono si associano alcuni fantasmi, che lo spingono a muoversi verso di me. Le esalazioni del corpo della belva colpendo le narici del cane, destano nell'anima di questo animale alcune sensazioni di odore, colle quali si associa il fantasma della belva esistente in un certo luogo. Il cane rivedendomi tripudia, perchè sperimenta il sentimento che nella psicologia abbiamo chiamato *riconoscimento*. Il cane vedendo che io alzo il bastone, grida e fugge, perchè all'idea del bastone si associa il fantasma del colpo altre volte vibrato, e con questo, quello del dolore altre volte sentito. Tutti questi fatti si spiegano dunque coll'esistenza di un'anima sensitiva nel cane: e non si possono spiegare senza questa anima. Le bestie son dunque dotate di un'anima sensitiva, e la dottrina cartesiana su di questo

punto è falsa. Questi filosofi commettono qui il sofima di cui abbiamo parlato di sopra: *con questo, dunque per questo;* eglino riguardano come essenziale all'esistenza dell'anima sensitiva la forma umana del corpo; laddove il raziocinio, fondato su l'analogia dei fatti della natura, ci obbliga a riguardar questa forma umana come accidentale all'esistenza della sensazione. Le scimmie rassomigliano all'uomo nella forma del corpo; da questo fatto segue, che giudicandosi dalla forma del corpo, i cartesiani han torto di rifiutare alle scimmie un'anima sensitiva. Qui l'analogìa non soffre eccezione. I cartesiani si appiglierebbero forse al partito di concedere un'anima sensitiva alle scimmie, e di negarla alle altre bestie? (1) Ma su di qual altro fondamento potrebbero ciò fare, fuori d'un dommatismo che la sana filosofia rigetta?

I filosofi che qui combattiamo, per ispiegare per mezzo del solo meccanismo, le azioni de' bruti, ricorrono all'Onnipotenza Divina. Iddio, eglino dicono, può certamente muovere i corpi degli animali nel modo in cui li vediamo muoversi, senza prendere occasione da alcune modificazioni che si suppongono nell'anima di cui si asserisce comunemente che son dotati. Gli animali son dunque semplici automi. Ma quando, per ispiegare i fatti della natura, si entra temerario nel gabinetto della Divinità, si dà sospetto d'ignoranza e di orgoglio. Iddio, io replico a costoro, può certamente muovere, nel modo in cui li vediamo muoversi, i corpi umani senza prendere occasione da alcune modificazioni, che si suppongono nell'anima, di cui si asserisce comunemente che son dotati. Gli altri uomini che vediamo son dunque semplici automi. Se questa illazione dispiace a' cartesiani, io non so certamente

(1) Forse alcuni bruti, cioè quelli delle specie infime, non hanno che un'anima sensitiva; e quelli delle specie più sviluppate hanno un'anima sensitiva, intelligente e anche volente più o meno: e ciò con una gradazione analoga alla gradazione che osservasi nella loro fisica struttura.

come possano evitarla, se non che con alcune vane cavillazioni, che il dommatismo facilmente suggerisce loro. I filosofi de' quali parliamo, tornano ad insistere, e ragionano così: se nei bruti vi fosse un principio sensitivo, seguirebbe che gli stessi, senza essere rei di alcuna colpa, sarebbero soggetti ad innumerabili dolori, e sarebbero vessati dalla sete, dalla fame, da' morbi, dalle ferite; e ciò senza la speranza di una vita migliore; poichè si ammette da' filosofi, che sostengono l'anima sensitiva de' bruti, che questa perisce colla morte del corpo. Ora una tale supposizione ripugna alla bontà e giustizia di Dio; i bruti son dunque semplici automi.

L'officina in cui i cartesiani fabbricano tutti i loro argomenti è sempre la stessa, cioè la profondità dei consigli di Dio. Siccome questa è coperta di una densa caligine, così è facile di prevalersene, per sostenere qualunque chimera; ma è ella mai una buona logica per rischiarare e risolvere una quistione che ha qualche oscurità, ricorrere ad una quistione molto più oscura, e che si dee riguardare come insolubile? Iddio, dico a' cartesiani, poteva impedire il male? Lo poteva, eglino rispondono; intanto l'ha permesso: ditemi dunque perchè Dio ha permesso il male, ed io vi dirò perchè i bruti son soggetti al dolore. Inoltre i bruti non sono miserabili, come pretendono gli avversarii. I patimenti delle bestie non rassomigliano ai nostri. Le bestie ignorano un gran numero de' nostri mali; non godendo mica de' piaceri che la ragione ci procura, esse non ne soffrono le pene. Inoltre le percezioni delle bestie, essendo racchiuse nel punto indivisibile del presente, le bestie soffrono perciò molto meno di noi per le percezioni dello stesso genere; perchè l'impazienza ed il timore dell'avvenire non inaspriscono i loro mali. Finalmente la loro anima essendo semplice, poichè la materia è incapace di sentire, è ancora indestruttibile; il piccol numero de' mali che le bestie soffrono, è dunque un nulla, in paragone

de'beni che la Provvidenza benefica loro comparte (1). Quando l'autore degli elementi filosofici ad uso del seminario di Lione, scriveva che gli avversari del domma cartesiano ammettono la distruzione dell'anima dei bruti, aveva egli presente la palingenesia filosofica di *Bonnet*? Le sostanze di questo mondo tutte sono incorporee. Se dunque i primi elementi metafisici del lume e del fuoco sono da aversi per semplici, perchè non sarebbero semplici le anime delle bestie? ma se son semplici sono inannichilabili, come sono inannichilabili i componenti primitivi de' corpi. La natura, come non crea niente dal niente, così non torna niente nel niente. Il *P. Calmet* nel dizionario biblico, articolo *anima*, ha sostenuto apertamente questa dottrina, e *Calmet* era un gran teologo; credeva dunque, che il domma della semplicità e dell'indestruttibilità dell'anima de' bruti, non offenda in menoma parte la vera religione.

Concludiamo. L'analogia ci obbliga ad ammettere l'esistenza di un principio semplice sensitivo ne'bruti. I Cartesiani, negando questa verità, ristringono arbitrariamente l'argomento di analogia: eglino cado-

(1) Dall' essere semplice l' anima de' bruti, e quindi di natura sua indistruttibile, non ne viene di legittima conseguenza che Dio non possa annientarla, tostochè ha servito al fine per cui la creava. Alcuni filosofi vorrebbero per l' anima de' bruti una *metempsicosi*, cioè passaggio da un corpo ad un altro. — Meglio è, secondo me, il dire che niente ne sappiamo; qualora non piaccia attenersi a quello che ho accennato, cioè che Dio le annienti appena non possono più animare il corpo a cui furono unite. Non essendo meritevoli nè di premio nè di pena dopo la morte, e non avendo una tendenza da sodisfare, quale è quella di una felicità indefinita, come è nell' uomo, sembra che altro loro non resti. — Credo opportuno qui riferire un argomento contro i Cartesiani, che vorebbero i moti del bruto corrispondenti a quei d'un automa, e prodotti immediatamente da Dio. Se ciò fosse, quando io minaccio col bastone un cane o un gatto ec. senza intenzione di scaricare il colpo, perchè Dio li fa fuggire, come quando vuol preservarli dalla distruzione che porterebbero i colpi dati realmente?

no qui nel sofisma *con questo, dunque per questo*; poichè riguardano come essenziale alla esistenza della sensazione la forma umana nel corpo, laddove l'analogia ci obbliga a riguardarla come accidentale.

§. 68. Ma si può eziandio cadere in errore, estendendo al di là de'giusti limiti l'analogia. Abbiamo veduto, che questa ci mena ad attribuire un'anima sensitiva agli animali bruti; ma ci mena ella forse ad attribuire all'anima brutale le stesse facoltà di cui è adorna l'anima ragionevole? Elvezio avendo, per un errore principale in filosofia, ridotto tutte le facoltà dello spirito umano alla sola sensibilità, ha eziandio, per un altro riguardo, cercato di abbassare l' uomo alla condizione de'bruti. Secondo questo materialista, la cagione dell' inferiorità di ciò che chiamasi anima degli animali, dipende solamente dal fisico, cioè dall' organizzazione del corpo (1). Un tal pensamento è falso. Facciamo il paragone delle facoltà dell'uomo con quelle, che l'analogia autorizza a supporre negli animali bruti. Abbiamo veduto nel §. antecedente, che l'analogia ci obbliga ad ammettere ne'bruti la sensibilità, la coscienza, l' immaginazione. Abbiamo detto nella Psicologia, che l'immaginazione richiede un principio di analisi, o di attenzione: e che questo principio ha la sua origine nell'azione degli oggetti esterni. Fra tanti oggetti, che colpiscono l'anima dell'animale bruto, alcuni son piacevoli: questi traggono a sè necessariamente e concentrano in essi l' attività sensibile dell'animale. Per dare un nome a questa attività io la chiamo *spontaneità* per distinguerla dalla volontà dell'essere ragionevole, la quale, come diremo, è di un ordine superiore. Ecco dunque nell' ordine del tempo la serie delle modificazioni, che nascono dalle facoltà dell'anima brutale: 1.º sensazione, e coscien-

(1) Egli fa dipendere particolarmente la superiorità dell'anima nostra dalle mani che così bene si piegano. Se ciò fosse, un monco *a nativitate* dovrebbe esser limitato nelle facoltà intellettuali, come un cavallo o un asino!!

za; 2.º piacere, e desiderio; 3.º attenzione sensibile spontanea, ma necessaria, e non elettiva; 4.º immaginazione. I bruti son dunque dotati di sensibilità, di coscienza, di desiderio, di spontaneità, d'attenzione sensibile, e d'immaginazione.

Per mezzo della legge dell'immaginazione si spiega il riconoscimento, e perciò la memoria: e si spiegano eziandio tutti gli altri fatti alla memoria relativi, come abbiamo detto nella Psicologia. Noi abbiamo distinto la *generalizzazione meccanica*, dalla generalizzazione volontaria e mediata; come abbiamo distinto il sentimento dell'*aspettazione del futuro simile al passato*, dal raziocinio, con cui dal presente si deduce un futuro simile al passato. I primi due fatti gli abbiamo spiegati per mezzo della legge dell'associazione delle idee. Da ciò segue che ne'bruti possono aver luogo la generalizzazione meccanica, ed il sentimento del futuro simile al passato. Se alzate un bastone in atto di battere il cane, questo animale manda fuori un grido e fugge. Il cane, essendo provveduto di sensibilità, vede il bastone: essendo provveduto d'immaginazione, la quale riproduce le idee, secondo la nota legge di associazione, immagina tutti gli altri atti dell'alzamento di un bastone altre volte percepiti: la coscienza di questi fantasmi è la *generalizzazione meccanica*: con questi fantasmi si associano quelli de'colpi, e con questi quelli de'dolori sentiti. L'attenzione sensibile del cane, essendo diretta al bastone presente, fa obliare i primi fantasmi degli alzamenti di un bastone: i fantasmi, in conseguenza, de'colpi e de'dolori futuri, si associano all'idea sensibile del bastone presente, e la coscienza di questa associazione costituisce nel cane il sentimento dell'aspettazione del futuro simile al passato: un tal sentimento, essendo spiacevole, produce l'avversione o il desiderio di fuggire, e determina alla fuga la spontaneità del cane. Ecco come in questo fatto sono in gioco tutte le facoltà, di cui abbiamo parlato.

Ma l'attenzione sensibile, di cui crediamo fornita l'anima brutale, è necessaria e dipendente dall'azione degli oggetti: laddove nell'uomo abbiamo riconosciuto una facoltà di deliberare, e di scegliere, e due facoltà meditative, una di analisi, ed un'altra di sintesi, dirette dalla volontà, che delibera e sceglie. Ora il fatto rapportato del cane non ci autorizza a supporre, esser esso dotato di tali facoltà. L'uomo dunque s'innalza su gli animali bruti per le seguenti facoltà: 1.º l'uomo è dotato di volontà, la quale delibera, e sceglie, e la quale esercita ancora una certa influenza su i proprj pensieri: ed i bruti son dotati di una semplice spontaneità, la quale è determinata necessariamente dal piacere e dal dolore; 2.º l'uomo ha una facoltà volontaria di analisi, in forza della quale egli può col pensiere separare una parte da un tutto, a cui è naturalmente unita; una modificazione dal soggetto, ed un soggetto dalla modificazione: il bruto non può fare queste decomposizioni: esso è limitato all'attenzione necessaria; per esempio molestato dalla fame il cane, vedendo un pezzo di pane, concentra in esso necessariamente la sua attività; ma egli non astrae; e non ha perciò idee generali; 3.º l'uomo è dotato della facoltà volontaria di sintesi; questa sintesi, come abbiamo spiegato nella Psicologia, è o reale o ideale, o immaginativa civile, o immaginativa poetica. Per la sintesi l'uomo forma dei giudizj, de'raziocinj, e de'discorsi legati, delle scienze finalmente; nulla di ciò si trova nel bruto; esso non è capace di altra sintesi, se non che della sintesi necessaria dell'associazione delle idee, su la quale non esercita alcun impero; laddove l'uomo può far deviare la serie naturale dei fantasmi.

Mi si dirà: su di qual fondamento stabilite voi la distinzione, di cui parlate, fra l'animale ragionevole, e l'animale bruto? In primo luogo, io rispondo, non debbonsi ammettere negli animali se non che quelle facoltà, che ci sono manifestate dalle loro operazioni.

Ora le loro operazioni non ci danno alcun indizio delle facoltà meditative, non abbiamo dunque alcun motivo di ammetterle nella loro anima. Tutte le operazioni dei bruti, le quali sembrano denotare un raziocinio, sono l'effetto della legge dell'associazione delle idee; e noi stessi facciamo quasi tutte le nostre operazioni giornaliere, in forza di questa legge, non già in forza di un raziocinio: così quando alla veduta di un corpo che cade, e che potrebbe nuocerci, noi fuggiamo, ciò avviene, perchè all'idea del corpo, che cade, si associa il fantasma della percossa, ed indi quello del dolore, perciò noi fuggiamo in forza di un istinto spiegabile colla legge dell'associazione delle idee. E per ritornare a'bruti: allora che il cane, mangiando la pernice, uccisa dal cacciatore, è stato battuto dal padrone, e per tal ragione si astiene in seguito dal mangiarla: una tale operazione non è l'effetto del raziocinio. nè della deliberazione; ma dell'associazione delle idee: colla idea della pernicie uccisa si associa il fantasma di averla mangiata, e con questo si associa quello del dolore sentito, e nasce l'avversione, e perciò il cane non mangia la pernice uccisa. Quando il gatto, vedendo il topo in una distanza in cui gli può sfuggire. si astiene di avventarglisi, ciò non avviene in seguito di un raziocinio, e di una deliberazione: ma ciò avviene, perchè colla percezione del topo in quella distanza non si associa il fantasma della presa di questo, come si associa quando il topo si trova nella giusta distanza, a poter essere preso dal gatto (1). Gli animali bruti possono

(1) Non è necessario supporre col sig. ab. Troisi (Istituzioni Metafisiche, Napoli 1818) che nei bruti esista un raziocinio sebben mediocre, poichè i fatti che egli riporta si spiegano colla teoria dell'A. Ecco ciò che egli dice: « Il sig. Montaigne sulla » fede di Plutarco ci fa sapere.... che negli spettacoli di Roma » comparivano elefanti istruiti a muoversi e danzare al suon » della voce, con movimenti e cadenze difficili ad apprendersi. » Fra questi ve n'era uno d'ingegno più tardo, il quale essendo

aver l'uso delle cose, senza comprenderlo; e l'uomo stesso può servirsi delle cose, senza esservi determinato dalle ragioni finali, ma per un istinto prodotto dall'associazione de' fantasmi. Così può supporsi, che gli animali mangino, senza pensare che ciò serve per mantenere la propria esistenza; che essi uniscano i loro sessi, senza pensare, che ciò serve per propagare la loro specie; che servono l'uomo, senza avere alcuna idea de'servizj che gli rendono, in un vocabolo può benissimo supporsi, che nell' universalità delle azioni degli animali bruti, non ve ne sia alcuna che essi facciano con conoscenza di causa.

In secondo luogo dico, che l'analogia ci obbliga a riguardare gli animali bruti come privi delle facoltà elementari della meditazione, cioè dell'analisi e della sintesi. Gli animali bruti esprimono con alcuni segni naturali ciò che sentono in sè medesimi. È questo un fatto, di cui ci rende certi la quotidiana esperienza. Ma niun animale bruto esprime le sue interne affezioni per mezzo del linguaggio de' suoni articolati. Ora ciò non avviene, per mancanza di organi atti al linguaggio de'suoni articolati; poichè i pappagalli, e le scimmie pronunciano de' vocaboli che odono dagli uomini. Per qual ragione dunque i bruti non hanno il linguaggio della parola? Il linguaggio della parola, come abbiamo detto, suppone tanto in colui che parla, che in colui il quale intende, l'uso delle facoltà meditative di analisi e di sintesi. I bruti, essendo privi di queste facoltà, non possono, per tal ragione, godere del linguaggio della parola. E qui fa d'uopo osservare, che i segni naturali de' suoni inarticolati non

» stato bastonato più volte, perchè male eseguiva la sua com-
» missione, fu ritrovato la notte che da sè solo ripeteva la sua
» lezione. Lo stesso Plutarco ci attesta che un cane volendo
» bere dell'olio che era nel fondo di una mezzina, ove egli
» non poteva giungere prese delle pietre, le quali lasciando
» cadere nel fondo, l'olio veniva a montar sopra e trovavasi a
» portata di esser bevuto ec. »

decompongono il pensiere ne' suoi elementi: quando l'animale con un grido esprime il sentimento del dolore, un tal grido non offre la decomposizione, e ricomposizione del sentimento, come l' offre la proposizione: *io sento dolore*. La proposizione esprime dunque un atto di analisi, ed un atto di sintesi del sentimento; laddove il grido esprime il sentimento stesso. La facoltà elettiva, quella di analisi, e quella di sintesi; facoltà tutte che si trovano nell' animale ragionevole, e che non si trovano nell' animale bruto, costituiscono dunque la superiorità dello spirito del primo su l'anima del secondo; ed il pensamento di *Elvezio* è perciò falso (1).

Il conte *Tracy* ha veduto in parte la differenza, di cui parliamo. Niun gesto, egli dice nel capitolo primo della sua grammatica, e niun grido degli animali, anche nelle specie le più modificate e le più sviluppate dalla società, e dall' esempio dell' uomo, non è giammai il nome proprio di un' idea isolata dal suo attributo. Ora ciò non dipende affatto dalla mutolezza, perchè molti animali mandano fuori de' suoni articolati; alcuni ancora articolano molto bene. Da un altra parte questa operazione potrebbe egualmente eseguirsi con de' gesti. Ne' nostri linguaggi de' gesti, ve ne ha di quelli, che rappresentano un nome, o un' idea separata, e ve ne ha degli altri che rappresentano un verbo, o l'attributo separato. Io penso dunque, dice l'autore citato, che questa capacità di isolare un' idea parziale, di distaccare una circostanza da un' impressione totale e composta, di separare un soggetto dal suo attributo, di astrarre in una parola, e di *analizzare*, che manca agli animali, è ciò che fa, che il loro linguaggio non è sempre, se non che

(1) Si potrebbe aggiungere che il bruto non presentasi suscettivo di perfettibilità, poichè non sa uscir mai essenzialmente dalle sue abitudini, dai suoi istinti: mostra i suoi desiderj limitati a certi oggetti, e non mai una tendenza costante, come l'uomo, ad una felicità indefinita.

una serie di proposizioni implicite, e che fa eziandio tutta la differenza fra essi e noi. La decomposizione della proposizione ne' suoi elementi determina la separazione fra il bruto, e la spezie intelligente per eccellenza.

Ma lo spirito umano non decompone se non per ricomporre, e l'analisi è una condizione ed un principio per la sintesi. Se gli animali bruti, come osserva l'autore testè citato non hanno la facoltà di decomporre, segue che non hanno neppure quella di comporre. La privazione di queste due facoltà elementari della meditazione, e della facoltà elettiva che le dirige, colloca il bruto in uno scalino della scala degli enti inferiore a quello dell' uomo.

Ciò dimostra eziandio, per osservarlo di passaggio, che le facoltà dello spirito umano non possono concentrarsi nella sensibilità; e che coloro i quali nella sensibilità le concentrano, come fa il citato *Tracy*, insegnando nel tempo medesimo la superiorità dell'animale ragionevole su l'animale bruto, ammettono una contradizione.

Abbiamo osservato, che lo spirito umano è insieme passivo ed attivo. L'anima de' bruti è ancora dotata di una certa specie di attività, che abbiamo chiamato *spontaneità*; ma l' esercizio di questa non è niente simile alla deliberazione che si scorge nell' essere ragionevole: la spontanèità de' bruti è determinata invariabilmente e necessariamente dagli appetiti, e questi dall' azione degli oggetti. Da ciò nasce l' uniformità e la costanza delle operazioni de' bruti nell' atto che le operazioni degli uomini presentano una sorprendente varietà non solamente di secolo in secolo, ma eziandio di luogo a luogo. Nulla vi ha di arbitrario nelle operazioni de' bruti: esse sono una sequela necessaria della loro natura: esse sono perciò uniformi in tutti i luoghi ed in tutti i tempi. L'uomo al contrario ha un' impero su la natura: egli fa delle decomposizioni arbitrarie, e delle combinazioni arbi-

trarie ancora: egli aumenta la somma delle sue conoscenze: progredisce di secolo in secolo, e presenta nelle sue produzioni un'ammirabile varietà.

Gli animali bruti hanno de' segni naturali, con cui esprimono i loro sentimenti; ma un tal linguaggio è un'effetto necessario della loro natura, ed è, per questa ragione, universale ed invariabile. L'asino tedesco, per esempio, si esprime nello stesso modo in cui si esprime l'asino francese ed italiano; l'asino si esprime oggi nello stesso modo in cui si esprimeva ai tempi di Abramo. Ma qual varietà nel linguaggio arbitrario della parola da luogo in luogo, da secolo in secolo! La rondinella, il passero, costruiscono tutti, e sempre allo stesso modo, i loro nidi, ed allevano tutti sempre all'istesso modo i loro parti. Ma qual varietà non si scorge nelle abitazioni, nelle vesti, nei cibi degli uomini, e nella maniera di crescere e di allevare i loro bambini! Il lupo, la volpe, il gatto si avventano sempre nella stessa guisa su la loro preda: ma il modo della guerra che gli uomini si fanno al presente non è lo stesso di quello in cui guerreggiavano nei primi tempi. Gli uomini hanno una sintesi reale, una ideale, una immaginativa civile, una immaginativa poetica: di queste specie di sintesi son privi i bruti. È questa la ragione della varietà della vita de' primi, e della costante maniera di vivere dei secondi. Leggete il capitolo della sintesi nella Psicologia.

L'analisi delle facoltà degli animali, paragonata a quella delle facoltà dello spirito umano, dicesi dai moderni *ideologia comparata*: io ve ne ho dato un saggio sufficiente (1).

(1) Giudico opportuno dir qualcosa sull' *istinto*. Con questo vocabolo tanto deriso da alcuni filosofi, non altro si vuole intendere che uno *stimolo invincibile dato dalla natura*. La sua etimologia dal greco *en* e *stingein*, suona *intus pungo*, e consiste infatti l' istinto in una interna disposizione per cui gli animali eseguiscono certe operazioni, senza bisogno di riflessio-

§. 69. Estendendo l'analogia al di là de' giusti limiti, cadiamo in errore: ne abbiamo dato un'esempio nella dottrina di coloro, che abbassano l'uomo al livello de' bruti, ma credo utile il darne un'altro esempio nella dottrina di quelli che abbassano la Divinità al livello dell'uomo, come hanno fatto i gentili e gli antropomorfiti, e come fa quasi generalmente il volgo. Paragoniamo dunque l'intelligenza umana colla suprema intelligenza, e notiamone la differenza (1).

ne, o senza educazione ed esperienza. Così la tendenza ad una felicità completa può chiamarsi l'istinto dell'uomo; la tendenza ad emigrare in varie regioni, secondo i tempi, l'istinto della rondine, ec. Si obbietta che con questo vocabolo si ritorna alle così dette *cause occulte* degli scolastici; che si può tutto spiegare coll'abitudine e coll'associazione delle idee; che si viene tacitamente ad ammettere le idee innate. Ma si può rispondere: 1. che se l'istinto è ignoto nella sua intima natura, è palese negli effetti, e ciò basta; poichè altrimenti bisognerà dire che si ritorna alle cause occulte anche coi vocaboli *attrazione, elettricità*, ec. non sapendosi cosa sieno in sè stesse: 2. che nell'uomo, e molto più nei bruti esistono tendenze precedenti ogni esperienza ed associazione d'idee; e di più se l'istinto fosse effetto dell'abito e della riflessione, molti bruti sotto certi rapporti sarebbero più intelligenti dell'uomo: 3. che coll'ammettere l'istinto non si ammettono le idee innate, giacchè è l'impressione degli oggetti esterni che determina quelle certe particolari tendenze, e che non si può a rigore chiamare idea una speciale disposizione o una particolar natura di essere, per la quale è determinato a far certe funzioni, piuttosto che certe altre, e ciò forse per una speciale organizzazione. *Fleming* e *Thurot*, per tacere di molti filosofi non che del volgo, danno all'istinto un'estensione troppo lata, e pretendono di spiegar con esso *l'antipatia, la simpatia, l'amor materno e filiale, i moti rapidissimi per difendersi dai perigli*, non che l'*amore*, l'*odio*, e il *piacere*. Questo è spingere al di là del giusto la teoria, mentre tuttociò può spiegarsi coll'abitudine, coll'esperienza, e più coll'associazione delle idee.

(1) E proprio dell'uomo di livellare tutte le sue idee, e cercare di rendersi familiare ogni cosa, e così con studiato raziocinio solleva gli oggetti bassi, impiccolisce i troppo alti e sovente levandoli dall'ordine in cui si trovano, li snatura. Per-

La prima facoltà che abbiamo scoverto nel nostro spirito è la sensibilità. I corpi esterni, agendo sul nostro, producono nel nostro spirito alcune modificazioni, che si chiamano *sensazioni*. Questa facoltà suppone, che il nostro spirito sia mutabile, finito e dipendente. Essa non può dunque convenire all'essere assoluto, cioè a Dio, il quale è immutabile, infinito, indipendente.

I corpi producono sul nostro spirito alcune modificazioni, e cambiano lo stato interno di lui: queste sensazioni sono i primi principj da'quali incominciano le nostre conoscenze: prima di averle noi eravamo in un'ignoranza assoluta. Le sensazioni suppongono dunque che il nostro spirito sia mutabile, finito e dipendente. Iddio non è dunque capace di sensazioni, e non può esser fornito di sensibilità.

Ma se in Dio non possono darsi sensazioni, non possono ancora darsi fantasmi. Il fantasma suppone la sensazione, come condizione indispensabile. Inoltre i fantasmi cambiano lo stato interiore dello spirito, ed essendo le riproduzioni delle percezioni avute, suppongono che lo spirito sia finito. I fantasmi non possono perciò convenire a Dio; questo essere infinito

sonifica i tronchi, le pietre, dà agli esseri spirituali le proprietà dei materiali, limita l'infinito ec. Quindi l'idea che ci facciamo di Dio e dell'anima è ben lontana da presentare cosa sia l'uno e l'altra, e però nascono mille questioni, quasi sempre inette, perchè appoggiate non alla cosa, ma alla maniera con cui si è tentato d'intenderla. Che avverrà quando l'oggetto supera la forza dell'intelletto umano? — Le descrizioni che gli uomini hanno preteso fare di Dio contribuirono a introdurre il politeismo e poi l'ateismo. Ciò che taluno giudica egregiamente detto relativamente a quest'essere adorabile, ma incomprensibile, rapporto a Dio è una vera piccolezza da uomo stolto, e guai quando certe descrizioni sono presentate a chi è suscettivo di veder più addentro! Allora si rinnova il fatto di *Malherbe* che disse ad uno il quale tentava di descrivergli il paradiso: *smettete, se no me ne fate uscir la voglia;* perchè eminentemente più grandiosa era l'idea che egli se n'era formata.

non è dunque dotato nè di sensibilità nè d' immaginazione. Non avendo immaginazione, non può dirsi di lui, nè che egli si ricorda di alcuna cosa, nè che di alcuna cosa si dimentica.

Oltre delle facoltà passive, abbiamo scoverto nel nostro spirito due facoltà attive, che sono le facoltà elementari della meditazione, cioè la facoltà di analisi, e la facoltà di sintesi. Ma queste servono a procurarci idee e conoscenze di cui siamo privi, prima dell' esercizio di tali facoltà; esse suppongono dunque uno spirito finito e mutabile; non possono, in conseguenza, convenire a Dio, che è uno spirito infinito ed immutabile. Iddio non ha dunque idee astratte: queste nascono dalla limitazione del nostro spirito. Egli non giudica, nè ragiona. poichè il giudizio ed il raziocinio sono de' mezzi d' istruirsi, e la scienza è essenziale a Dio.

Iddio non sente. non immagina, non astrae, non giudica, non ragiona: che cosa è mai dunque la sua intelligenza, e come possiamo noi formarcene un'idea? Ricordatevi avervi detto, che lo spirito umano percepisce sè stesso, e che questa visione interiore è inseparabile da tutte le passioni ed azioni che avvengono in lui. Ora io non trovo alcuna contradizione a supporre che Dio veda sè stesso; e di far consistere in quest'atto unico, eterno, infinito, indipendente della visione di Dio stesso, l'intelligenza infinita. Che cosa è mai dunque, mi si domanda, la suprema intelligenza? Ella è, io rispondo, non facoltà, ma atto; atto non accidentale, ma essenziale; atto unico, ineffabile della visione dell' essenza Divina.

L' uomo ha de' desiderj, e perciò delle passioni: egli ha una volontà che delibera e che sceglie. Iddio non è soggetto ad alcuna passione: egli è perfettamente beato, e la sua beatitudine consiste nella visione di sè stesso. Gli esseri, che colpiscono i nostri sensi, sono condizionali; essi hanno ricevuto l' esistenza da Dio. L'atto con cui Dio dà l'esistenza agli

esseri finiti si chiama volontà. Tale è la nozione, che ci è permesso di formarci della suprema intelligenza. Mi piace di trascrivervi qui un pezzo di un filosofo moderno: » Se l'assoluto esiste, egli è un essere; e » questo essere precisamente perchè è assoluto dee » esser libero ed intelligente. Il raziocinio seguente » mi sembra insieme semplice e perentorio: ogni for- » za ha una direzione: questa direzione la riceve dal » di fuori; o se la dà essa stessa. Tutte le forze che » non sanno che agiscono, e non se lo propongono, » non possono voler agire. Esse ricevono dunque la » loro direzione dal di fuori; esse sono condizionali » perchè non sono libere. L'essere assoluto ed in- » condizionale dee dunque esser libero, perchè per » potersi spiegare la direzione di tutte le forze, o » di dare a queste la direzione, bisogna che l'esser » assoluto dia la direzione a sè stesso. Ora non vi ha » libertà senza intelligenza, perchè non vi ha libertà » senza la rappresentazione di una certa direzione, » o di un certo effetto.

» La libertà metafisica è il potere di produrre una » prima azione. Una prima azione è un'azione che » non solamente non è stata determinata da alcun'al- » tra, ma che inoltre non è stata preceduta da al- » cun'altra. Si dirà: è ciò un'effetto senza causa; » si avrebbe maggior ragione di dire: è ciò una cau- » sa che non è effetto. Egli bisogna ammettere una » tal causa per ispiegare tutte le altre. La libertà è » dunque il vero assoluto; la libertà è per conse- » guenza, il primo attributo, l'attributo fondamentale » della Divinità. La libertà suppone l'intelligenza, non » già perchè l'intelligenza diriga necessariamente la » libertà, poichè per questo appunto la libertà ces- » serebbe di esser libertà, ma perchè la libertà è un » pensiere indipendente da ogni pensiere interiore » effettuato.

» La natura è necessaria. Ciò che un'essere è, fa, » produce, risulta da ciò che esso è questo essere, e

» non un'altro. Per conseguenza l'insieme dell'uni-
» verso, che risulta dall'azione e dalla reazione de-
» gli esseri, è ancora necessariamente ciò che esso
» è. Ma più la natura è necessaria ne'suoi sviluppa-
» menti, più è dimostrato che bisogna collocare avanti
» della natura un'atto di libertà, acciò la natura non
» rimanga inesplicabile. Fa d'uopo dunque uscire fuori
» della natura, per comprendere la natura: bisogna
» arrivare ad un'atto differente dalla natura, e dalle
» azioni di questa per dare un punto di appoggio sta-
» bile a tutte le azioni della natura, a tutti gli ef-
» fetti di essa, e la libertà può sola rendere ragione
» della necessità. Si fa molto bene di spiegare tutto
» ciò che è possibile per l'azione e reazione delle
» forze meccaniche, e delle affinità chimiche; ma con
» ciò, relativamente alla soluzione del gran problema,
» non si guadagna nulla (1). »

Sebbene noi abbiamo una certa nozione della Divina intelligenza, pure bisogna guardarci di credere che possiamo comprendere Dio. Iddio è incomprensibile. Chi mai potrà comprendere la visione dell'essenza Divina? Per poterla comprendere, bisognerebbe conoscere completamente l'oggetto veduto, cioè l'Infinito: chi mai potrà comprendere quell'atto eterno, ineffabile, in forza di cui ha avuto esistenza tutta la natura? Egli non bisogna credere che queste due proposizioni: *noi abbiamo una certa nozione di Dio; Iddio è incomprensibile*, sieno contradittorie, poichè si può avere la nozione imperfetta di un'oggetto, senza conoscere il come della sua formazione. Io posso aver l'idea d'una macchina costruita in modo da denotarmi le ore del giorno, senza conoscere perciò l'interna costruzione dell'orologio, cioè senza sapere come una tal macchina sia formata. Io posso sapere, che gli astronomi preveggono il tempo in cui avvengono gli ecclissi senza conoscere per qual metodo eglino

(1) *Ancillon*, Saggio sull'abuso dell'unità in metafisica.

giungono ad ottenere questa previsione. Noi abbiamo una imperfetta nozione di Dio, ma senza poter comprendere l'essere infinito.

Questo §. equivale ad un ampio trattato di Teologia naturale (1).

(1) Chi bramasse altre prove sull'esistenza di Dio, e la confutazione delle strane obiezioni degl'increduli e degli atei, non che un'esposizione più estesa degli attributi dell'Essere Supremo, legga *De la Luzerne* (Dissertation sur l'existence et les attributs de Dieu) e *Falletti* (Studio analitico della Religione e Meditazione filosofica sull'ateismo e pirronismo antico e moderno). Ed ecco come poeticamente il celebre G. B. *Niccolini* nella sua Cantica della *Pietà* esprime gli attributi di Dio.

» Lode a Colui che dentro il seno immoto
» D'eternità, che in sè tutto comprende,
» Il tempo vede, e sua misura, il moto:
» Alla prima ragion, da cui dipende
» L'anello che legò le cose estreme;
» E tutto sa perchè sè stessa intende.
» Folle colui che per le vie supreme
» Dei suoi consigli tenga il passo ardito!
» A mille mondi il suo voler fu seme.
» E ad ogni mondo di sua mente uscito
» L'immutabil sentiero egli prescrisse,
» Poi nel mar lo gittò dell'infinito.
» Creò la terra, e sia la luce, ei disse:
» E la luce fu fatta, e nell'impero
» I suoi confini all'oceàn prescrisse.
» Figlia del suo mirabil magistero
» È la materia che per lui s'avviva
» Feconda in opre d'immortal pensiero.
» Non v'ha chi fine al suo poter prescriva,
» E nell'inferno, come in ciel, ch'è dove
» L'amor non giunge, la vendetta arriva.
» A stabili elementi in forme nove
» Dà legge e vita; egli disgiunge e lega,
» E limita e riempie e frena e move.
» E l'infinito suo voler dispiega
» In ogni parte; e giusto, e in un pietoso
» Egli è quando concede e quando nega:
» Negli effetti palese, è sempre ascoso
» In sua sostanza necessaria ed una:
» Ed ozj non conosce il suo riposo.
» Poichè quel ben che l'universo aduna

§. 70. Uno de' motivi legittimi de' nosti giudizj è l'autorità degli altri uomini; ma non vi è forse sorgente più vasta di errori, quanto questa autorità. Ciò avviene in due modi, i quali bisogna attentamente distinguere. Il primo è il fare uso dell'autorità nelle cose, ove l'autorità non è necessaria, ed ove è ancora insufficiente a darci una conoscenza esatta delle cose, di cui si tratta. Il secondo è il non esaminare i motivi di credibilità dell'altrui autorità nelle cose, ove questa è necessaria. Nelle verità pure *a priori*, l'altrui autorità non solamente non è necessaria; ma è ancora insufficiente a darci un' esatta conoscenza della materia. Chi mai, per conoscere le verità dell'aritmetica, può credere necessaria l'autorità del più valente matematico? Vi è egli bisogno dell' autorità di *Newton*, per esser certo, che il tutto sia uguale alle sue parti prese insieme, che tanto vale il moltiplicare 4 per 8, quanto il moltiplicare 8 per 4, che moltiplicando tanto il numeratore quanto il denominatore di una frazione per lo stesso numero, la frazione non cambia valore? Nelle scienze pure l'autorità non è dunque necessaria, esse son appoggiate solamente su l'evidenza immediata degli assiomi, e su l'evidenza mediata del raziocinio. In queste scienze l'autorità è ancora insufficiente a darci una completa cognizione delle materie che trattano. Chi conoscesse le operazioni dell'aritmetica per la sola auto-

» In te racchiudi, e ubbidienti stanno
» Sotto l'eterno piè, Tempo e Fortuna.
» Sperdi l'iniqui che l'autor ti fanno
» Dell'empio dritto onde virtude è tolta,
» O solo re ch'esser non puoi tiranno.
» E chi con lingua invereconda e stolta
» A te manda di voci un vil rumore,
» Quasi di schiavi che il tiranno ascolta.
» Sappia che gioja dall'altrui dolore
» Mai non viene in colui che quassù regge,
» Ei per amor non chiede altro che amore.
» E chi l'alma risponde alla sua legge.

rità del suo maestro, potrebbe egli pretendere di possedere una conoscenza completa e scientifica dell'aritmetica? Quando un uomo mi dice: fra due idee A e B vi è un rapporto d'entità, se io non vedo un tal rapporto, conoscerò solamente che un uomo dice ciò, che io non conosco, o al più che egli conosce ciò che io non conosco. Una tal conoscenza sarà meramente storica, ed estrinseca all'oggetto della conoscenza; ma non sarà mica una conoscenza completa e scientifica. Le conoscenze di cui parliamo sono conoscenze di rapporti, e quando i rapporti non si percepiscono, non si può dire esattamente che si possiedono le conoscenze. Da ciò segue, che coloro i quali non hanno delle matematiche, se non che una conoscenza pratica, non ne hanno una conoscenza completa e scientifica.

Le scienze miste son appoggiate su le verità *a priori*, e su le verità di esperienza o di fatto. I fatti dell'esperienza sono di più modi: alcuni si presentano da sè stessi a tutti gli uomini. Ognuno, per cagion di esempio, può conoscere di avere sensibilità, ed immaginazione; di avere un corpo sommesso, in certe operazioni, all'impero della propria volontà, e limitato da altri corpi contigui. Vi sono in secondo luogo de'fatti non ordinarj, i quali si presentano da sè stessi nón già a tutti gli uomini, ma ad alcuni solamente: questi fatti son quelli, che non accadono in tutti i luoghi; ma quando accadono e dove accadono, son tali, che da sè stessi sono osservabili da tutti gli uomini dotati de' sensi: un tremuoto è un fatto che non accade sempre; ma quando accade può osservarsi da tutti col soccorso de' sensi nudi: un vulcano è un fatto, che non si trova dappertutto, ma dove si trova è tale, che tutti posson osservarlo. Inoltre vi sono de'fatti, che la natura ci nasconde, e per la scoverta de' quali vi bisognano alcune operazioni; e perciò delle macchine, e degl'istrumenti. Così per conoscere la struttura dell'occhio è necessario noto-

mizzarlo; per conoscere tanti piccioli insetti è necessario l'uso de'microscopj. Una palla di piombo ed un poco di carta sono animati dalla stessa velocità: è questo un fatto, che la natura ci nasconde, e che noi scovriamo coll'ajuto della macchina pneumatica: noi vediamo, che nell'aria la palla di piombo scende dall'alto al basso in un tempo minore di quello, in cui scende un poco di carta; ma col mezzo della macchina pneumatica, estraendosi l'aria del recipiente di una campana di cristallo, si vedono scendere dalla stessa altezza, nello stesso tempo, la palla di piombo, ed il pezzetto di carta: lo stesso si osserva in tutti i corpi, malgrado la varietà del loro peso. I fatti della natura son dunque 1.º ordinarj ed universali, 2.º estraordinarj o particolari, 3.º occulti.

Con questa distinzione si vede, che per conoscere i fatti della prima specie non è necessaria l'altrui autorità; ma che può esser necessaria per quelli della seconda e terza specie. Ma egli non bisogna confondere i fatti colle illazioni, che da'fatti, per mezzo del raziocinio, si deducono. Il filosofo dee studiarsi di dipendere il meno che può dall'altrui autorità, egli osserverà da sè stesso tutti i fatti, che può osservare: egli poggerà le illazioni che da'fatti si deducono, non su l'altrui autorità, ma su l'esattezza del raziocinio. Nella filosofia dello spirito umano, ciascuno può trovare i fatti principali in sè stesso; l'esperienza giornaliera degli altri uomini somministrerà all'attento osservatore ancora de'fatti; e perciò l'uso dell'utorità altrui può considerarsi, quasi come non necessario in filosofia (1).

(1) L'autorità, la cui etimologia vien da *augeo*, aumenta la nostra esistenza, facendoci presenti paesi remoti, oggetti lontani, fatti seguiti molti secoli indietro; tutto ciò può esser molto utile, se non necessario, in filosofia. Oltre di che sebbene la verità che possiamo trovare bene usando della ragione, non si appoggino all'autorità, pure essa proponendole alla meditazione del filosofo, e inseguando come possano dimostrarsi,

Egli non bisogna confondere la citazione dell'autore di un raziocinio, col raziocinio poggiato sul motivo dell'autorità.

Io posso stabilire una verità su di un'esatta dimostrazione, e citarè insieme l'autore di questa: con questo metodo si procede filosoficamente, e con sincerità. Il raziocinio e la dimostrazione possono servire tanto per iscovrire la verità, quanto per persuaderla altrui. Altro è il dire: *questo argomento è esatto, esso è di Cartesio*: altro è il dire: *ciò è così, perchè l'ha detto Cartesio*. Altro è l'istruirsi ed acquistare la scienza imparandola da'libri e da'maestri; altro è il poggiare la scienza sul motivo dell'utorità di un libro, o di un maestro; nel primo caso io l'appoggio sul raziocinio, nel secondo su l'autorità.

§. 71. L'abuso dell'autorità è una feconda sorgente di errori. Gli uomini i più grandi son soggetti all'errore: eglino possono ingannarsi di buona fede; se s'impone agli altri la dura legge di abbracciare, su l'autorità, tutti i dommi di un grande uomo, si dà all'errore il privilegio di essere eterno, si chiude l'adito alla verità, e si arresta il progresso della scienza. Intanto questo metodo di stabilire su l'autorità le verità filosofiche, non è ancora, dopo il risorgimento delle lettere, stato interamente abolito. Ho letto alcuni libri, i quali per sostenere l'esistenza delle idee innate, e che i bruti son semplici macchine, fra gli altri argomenti adducono l'autorità di *Bossuet*, di *Fénélon* ec. Non è egli un volere stabilire su l'autorità la filosofia? L'autorità di questi due rispettabili prelati nelle materie filosofiche, non aggiunge il menomo peso a quello degli argomenti che vi si versano su la natura delle cose; essa è dunque perfettamente

aiuta notabilmente la ragione. Guai se ogni uomo, per quanto d'ingegno vasto, volesse tutto scoprir da sè, investigar da sè, rigettando il patrimonio della scienza ereditato dai sommi che ci precederono!

di niun valore. Il nostro *Genovesi* chiama con ragione questi argomenti, argomenti *ad verecundiam*, a'quali ordinariamente si ricorre, quando ci mancono le altre prove. Si vuole, egli dice, con questo falso modo di argomentare, provare una falsa tesi per certe autorità rispettabili, alle quali un uomo onesto non istimerà in certi luoghi e tempi, di doversi opporre: e perciò è un modo di opprimere col peso non di provare.

Vi sono certi autori, per altro venerabili, i quali hanno nondimeno detto delle grandi sciocckerie, le quali non conviene ad ognuno dileggiare. *Tutti i peccati sono uguali*, dice uno: si ride ad un tal paradosso: ed egli non potendo provare il suo assunto con ragioni, vi citerà gli storici, e fra questi *Cicerone* uomo di rispettabile autorità. Adunque, dico io, perchè un assurdo ed una falsità sia stata detta da un grande uomo, o da certe autorevoli cattedre, sarà perciò meno falsità? Dond'è che quel citare i gran nomi di filosofi, di storici, di giureconsulti, di metafisici ec. per volere provare un manifesto assurdo, non è un argomento, ma un lacciuolo alla debole ragione, o una trincea nella cattiva causa, per difendersi il meglio che si può. Dice uno, *il Sole ed i pianeti son legati a certe sfere cristalline*. *Sproposito*, risponde l'altro. E quegli incomincia a citargli tutti i filosofi, ed i metafisici di venti secoli. Si può domandare, continua *Genovesi*, possono eglino venti secoli fare, che quel che non è sia? che il falso diventi vero, il vero falso? *Non ci è prescrizione contro la verità*, dicea *Tertulliano* (1).

(1) Dicea Galileo: *l'autorità dell'opinione di mille nelle scienze non valere per una scintilla di ragione per un solo.* È bene però avvertire che per quanto si debba avere in mira l'aforismo: *Nullius addictus jurare in verba magistri*, quando la maggior parte degli uomini, ed uomini sommi, ha sostenuto e provato una verità; se questa non convinca l'intelletto proprio, prima di rifiutarla bisogna osservar bene che non ci il-

Ma risaliamo all' origine degli errori, che nascono dall' abuso dell' autorità.

L' uomo nasce ignorante: egli apprende dagli uomini adùlti alcune verità: egli associa perciò all' idea di un uomo adulto quella di scienza, e di arte; e l' uomo adulto si presenta perciò allo spirito del fanciullo come un soggetto adorno di sapere e di abilità. Quando il primo pronuncia una proposizione, il secondo crede, in conseguenza, che il primo parli di ciò che sa; e siccome ha sperimentato, che l' adulto pel passato non si è ingannato, così lo crede costantemente verace. Ecco l' origine del pregiudizio dell' autorità, il quale è la feconda sorgente di una moltitudine di errori, che desolano il genere umano. Non vi è educatore, che non debba introdurre nell' animo del suo allievo il pregiudizio, di cui parlo. Un figliuolo di genitori contadini vede, che la sua madre sa cuocere le vivande, e preparare i cibi, che ella sa tessere la tela per fare i lenzuoli del letto, che sa filare la lana, e fare le calzette: egli vede ugualmente, che suo padre sa seminare e coltivare i campi, e che sa raccoglierne le biade ed i frutti: egli contrae perciò l' abitudine di associare all' idea de' suoi genitori quella del sapere

ludano i nostri raziocinj, coi quali crediamo di abbatterla; e non dobbiamo cantar vittoria, perchè alcuni applaudiscono. *Multa renascentur quæ jam cecidere.* Trattandosi di cose dipendenti dal puro raziocinio, trattandosi di verità primitive, e non di cose di fatto, è temerità somma credere che tutti abbiano errato in ogni età, in ogni luogo, in varie circostanze. In questo un cieco rispetto per gli antichi non sarà mai tanto dannoso, quanto la mania ridicola in favore di ciò che è nuovo, e l' intemperante disprezzo con cui si dà un dispettoso rovescio alla sapienza di tutti i secoli. Credo opportuna quest'avvertenza per quei che, mentre gridano al pregiudizio dell'autorità antica, ne hanno uno più ributtante per l' autorità moderna, specialmente se lusinga le loro passioni. Aggiungerò non ostante che inculcando il rispetto per le verità dimostrate da chi ci precedeva, non intendo di escludere una nuova maniera di esporle e di ragionarvi sopra. Si rammenti sovente la sentenza di V. Lirinese *cum dicas nove, non dicas nova.*

e dell'abilità. Un fanciullo conosce che il suo maestro sa leggere, sa scrivere, e che intende qualche lingua straniera: egli associa all'idea del maestro quella della scienza e dell'abilità. Una siffatta associazione produce ne' fanciulli il sentimento della credenza all'altrui autorità. Un tal sentimento si forma in un modo simile a quello, in cui si forma il sentimento dell'aspettazione del futuro simile al passato.

I fanciulli hanno sperimentato che i loro genitori hanno conosciuto il vero ne' fatti passati, eglino credono che conosceranno costantemente il vero, e che lo diranno loro. In questo modo eglino ricevono, senza esame, la religione dei loro padri, e tutti gli errori di questi sono imbevuti.

Un tal sentimento è talmente abituale in noi, che gli uomini i più istruiti in filosofia vi obbediscono alcune volte senza accorgersene. L'autore anonimo delle istruzioni filosofiche pel seminario di Lione, e l'autore anonimo del trattato della natura dell'anima e dell'origine delle idee contro di *Locke*, fra gli altri argomenti, in sostegno delle loro opinioni filosofiche, vi adducono quello dell'autorità dell'illustro *Bossuet*. I due scrittori di cui parlo sono teologi. e in qualità di teologi appresero molto da *Bossuet*; l'idea di questo prelato si associò nel loro spirito a quella di un uomo, che insegna costantemente la verità; ed eglino ubbidendo ciecamente al sentimento abituale della credenza all'autorità di *Bossuet*, lo hanno riguardato come una guida sicura in filosofia.

Non ci maravigliamo dunque, se vediamo degli errori notabili spargersi su la terra, e perpetuarsi per secoli; come, per cagion d'esempio, sarebbero l'idolatria ed il maomettanismo. Gli uomini deferiscono abitualmente all'altrui autorità, in forza del sentimento di cui abbiamo parlato, non già in forza di raziocinio e di esame. Se potessimo vedere ciò che avviene nello spirito degli uomini allora che scelgono un'opinione, io son sicuro, che ridurremmo il suffragio di un'in-

finità di persone all'autorità di due o tre uomini, i quali avendo sparsa una dottrina, questa è stata da molti altri abbracciata su la supposizione del merito di quelli che l'hanno sparsa, e su la supposizione ancora che eglino l'avessero a fondo esaminata: quelli che l'hanno abbracciata l'hanno comunicata a molti di seguito che hanno creduto più vantaggioso di abbracciarla su l'altrui autorità, che di esaminarla profondamente. In questo modo il numero de'settarj pigri e creduli aumentandosi di giorno in giorno, è stato un nuovo motivo agli altri uomini di esentarsi dallo esame di un'opinione, che eglino vedevano sì generale; e che si persuadevano di non esser divenuta tale, se non che per la solidità delle ragioni, su di cui era stata in origine appoggiata (1).

Il pregiudizio dell'autorità esercita un impero molto esteso ed efficace su le menti degli uomini. Ma egli non è mica impossibile il sottrarsene. Si risalga pazientemente all'origine di qualunque opinione la più generalmente ricevuta. Si ponga da parte, nell'esame, qualunque prevenzione sul merito delle persone che l'hanno abbracciata, così si potrà evitare l'errore (2).

(1) Mi piace di riportar questo passo di *Cicerone:* « Nelle » dispute vuolsi por mente alla forza degli argomenti assai più » che all'autorità dei disputanti. Ed anzi l'autorità di chi pro- » fessa d'insegnare, sovente nuoce a coloro che vogliono ap- » prendere: perchè lasciando essi di usar del proprio giudizio, » hanno per provatissime le opinioni dei maestri loro. » (De Nat. Deor. lib. 1.)

(2) Quest'esame però è difficile, e pericoloso tavolta; esige molti anni, gran vastità di cognizioni ed acume d'ingegno, e molto più la calma delle passioni. — I pregiudizj filosofici son forse più inveterati di quei che traggono origine dall'immaginazione e dall'ignoranza, giacchè i primi vengono fortificati dalla boria scientifica, e prendono il carattere d'opinioni indipendenti e libere, sì lusinghiere all'amor proprio. Di più aggiungerò col chiar. *Manzoni* « Ogni errore ha il suo tempo, e per » così dire, il suo regno durante il quale sottomette gli spiriti » più elevati. » È raro vedere uno che invecchiò, persuaso della verità di un'opinione su cui molto studiava, cedere altrui, e deporla confessando il proprio errore.

§. 72. Se egli è un abuso l'appoggiare, in matematica, in filosofia nelle scienze naturali, le proposizioni su l'autorità di coloro che sono adorni di queste scienze, all'infuori nondimeno de' fatti ove questa autorità è necessaria; è dall'altra parte, un abuso molto più condannabile, l'appoggiarle su l'autorità di coloro, che sono di tali scienze sforniti. *Leibniz* è un gran filosofo: egli ha insegnato la tale dottrina filosofica: questa dottrina è dunque vera. Un tale argomento è falso. *Leibniz* è un gran filosofo; ma egli essendo uomo ha potuto ingannarsi; dall'aver egli insegnata la tal dottrina, non segue dunque che questa sia vera.

Da un'altra parte abbracciando io questa dottrina, senza conoscere i motivi su di cui è poggiata, non ne avrei una conoscenza esatta e completa io debbo dunque esaminare i motivi, su di cui la dottrina in quistione è appoggiata. Ma se dico: il tale è nobile, ricco, costituito in dignità: egli ha enunciato la tal proposizione: la proposizione enunciata è dunque vera; questo argomento contiene una regola più difettosa. Un filosofo possiede, generalmente parlando, i mezzi di conoscere la verità, e sebbene una tal qualità possa andar disgiunta dalla conoscenza della verità stessa, pure è ella una condizione indispensabile per conoscerla; la probabilità d'ingannarmi, seguendo l'autorità di un filosofo in materie filosofiche, è dunque minore della probabilità d'ingannarmi, seguendo, su le stesse materie, l'autorità di uomini sforniti di qualunque filosofia, e che possiedono solamente qualità che in niente influiscono a dare delle conoscenze filosofiche.

Egli è un errore il credere che uno dica il vero, perchè è nobile, o ricco, o innalzato a qualche dignità. Egli è ancora un errore il credere che un uomo ha ragione, quando parla con eloquenza, grazia, potenza, gravità modestia e dolcezza: e per lo contrario il credere che uno ha torto, quando parla rozzamente, o dimostra della collera, dell'asprezza e prosunzione nello

parole. Vi sono persone che con un'eloquenza di parole, gravità e modestia vendono delle sciocchezze: altre per lo contrario naturalmente iraconde, e anche mosse da qualche passione, che apparisce loro nel volto e nelle parole, non lasciano di aver la verità dalla parte loro. Le qualità di cui parliamo sono accidentali alla conoscenza della verità, e non hanno alcuna connessione con essa. Moltissimi credono, senza alcun esame, a' più vecchi ed a' più sperimentati, sebbene le cose delle quali si tratta, non dipendano dall' età e dalla pratica del mondo, ma dalla perspicacia della mente.

L'associazione delle idee di ciò che ci piace di avere, piuttosto che di non avere, all'idea delle persone, produce generalmente un sentimento di credenza alla loro autorità, ed un tal sentimento può riguardarsi come una specie di istinto: ubbidendo ciecamente ad un tal istinto, corriamo pericolo di abbracciare errori notabili. Per lo contrario l'associazione delle idee spiacevoli all'idea delle persone, produce un certo sentimento di avversione a tutte le verità, che queste persone ci annunciano; e se noi ci abbandoniamo a tal sentimento, siamo nel pericolo d' ingannarci. La regola per evitare l'errore è di risolvere il sentimento in un raziocinio; allora la falsità della regola, dal raziocinio espressa ci colpirà. Chi mai non percepirà la falsità di questo raziocinio: il tale ha cinquantamila ducati di rendita; egli conosce dunque le verità filosofiche? il tale è un bel giovine, egli dunque sa ragionare esattamente? il tale parla secondo le regole della grammatica, egli ragiona dunque con esattezza secondo le regole della logica?

Per qual ragione gli uomini grandi, nell' atto che sono ammirati presso gli stranieri, son disprezzati, o tenuti almeno in poca considerazione nella loro patria? Ciò dipende dalla stessa associazione, che produce il sentimento di credenza all' altrui autorità. L' uomo grande non è presente allo sguardo degli stranieri,

se non che nel momento in cui egli è grande: i giorni della sua infanzia, della sua debolezza, non sono dagli stranieri conosciuti; questi son perciò colpiti solamente da ciò che è rispettabile e degno di ammirazione. Ma la Patria ha veduto l'uomo grande nella culla: ella l'ha veduto passare gradatamente dalla ignoranza alla scienza: ella conosce i maestri da'quali egli ha imparato: queste associazioni si son formate nello spirito de'nazionali, antecedentemente all'osservazione dello stato di grandezza del loro concittadino: esse si ripetono, e sono di ostacolo al sentimento di ammirazione di rispetto, che la veduta del merito avrebbe dovuto far nascere, e che presso gli stranieri nasce effettivamente. Io non escludo le altre cause che possono per avventura concorrere a far nascere il fatto, di cui parliamo; ma la causa di cui ragiono mi sembra incontrastabile.

L'associazione fa sì che crediamo evidenti alcune proposizioni, che tali non sono, e che pronunciamo in forza della coscienza dell'associazione, non già in forza della coscienza della percezione del rapporto fra le idee che si combinano. Che l'idee dell'essere e della materia dice *Locke*, siano fortemente unite insieme o per l'educazione o per una troppo grande applicazione a queste due idee, mentre sono così combinate nello spirito, un materialista crederà evidente questa falsa proposizione: *Ciò che non è materiale non è reale.*

La conoscenza dell'origine del pregiudizio dell'autorità vi fa conoscere essere giusto, che chi desidera persuadere altrui qualche verità da se conosciuta, si studj di ornarla con maniere gradevoli e proprie a farla approvare, e di evitare le maniere odiose, che tendono a farla dagli altri aborrire. Per insinuare la propria opinione nello spirito degli altri, non basta l'avere ragione; ed è un gran male l'avere solamente ragione, e il non aver ciò che è necessario, per rendere la sua ragione aggradevole. Il filosofo saggio sa

bene che la conoscenza della verità è indipendente da' modi che la rendono aggradevole; ma sa bene ancora che questi modi son utili per persuaderla agli altri (1).

§. 73. Vi sono proposizioni che debbono essere assolutamente appoggiate su l'altrui autorità. In primo luogo molte proposizioni pratiche, che ci guidino nel cammino della vita, non possono essere appoggiate se non che sul motivo dell'autorità. Un matematico, un filosofo, ignorando la medicina, è vessato da una malattia: può egli non intraprendere la cura seguendo l'autorità del medico?

In secondo luogo, noi non viviamo in tutti i tempi, nè in tutti i luoghi. Non possiamo, in conseguenza, conoscere gli avvenimenti umani, di cui non siamo testimonj se non che per l'autorità degli altri uomini che han vissuto nei tempi e ne' luoghi, in cui i fatti sono accaduti. Vi ho spiegato ciò a lungo nel capitolo terzo.

Ma se noi c' inganniamo facendo uso dell' autorità altrui, quando questa non è necessaria, cadiamo ancora in errore seguendo l'altrui autorità nelle cose, in cui questa è necessaria.

Gli storici che ci narrano de' fatti, debbono per non indurci in errore, avere due qualità. Debbono sapere ciò che narrano, e non esser eglino stessi nell' errore. Debbono in secondo luogo ancora proporsi di non ingannarci. Ma gli storici non sempre conoscono

(1) Riflessione degna di esser ponderata da chi vuole usare uno stile oscuro e nojoso, col pretesto della precisione, e dicendo, la verità non aver bisogno d'ornamenti. Che non si adorni con stile fiorito, ridondante di figure, le quali sogliono esser dannose al rigore scientifico, io lo concedo; ma si cerchi la chiarezza, la facilità, e si procuri ogni modo per render piacevole uno studio abbastanza per sè stesso severo. Si vestano le scienze come una grave matrona, ma non come una miserabile dannata all'ergastolo. — Il tempo mangia tutti i libri scritti con cattivo stile ancorchè sieno della più importante e squisita dottrina.

la verità de' fatti che narrano; e non poche volte hanno interesse d'ingannarci: ed ecco i due fonti donde nascono gli errori storici. Le storie non sempre sono scritte da autori contemporanei: gli storici hanno molte volte riunito de' fatti a loro trasmessi dalla tradizione orale (1). Questa, omettendo alcune circo-

(1) » Chiunque crede qualche cosa, dice *Montaigne*, stima opra di carità di far sì che altri ne resti persuaso; e per far ciò non teme punto di aggiungere di sua invenzione quanto egli giudica necessario per supplire alla resistenza e al difetto che egli pensa trovarsi nell' intelligenza altrui. » Noi crediamo in generale che l' esposizione di una cosa fatta troppo fedelmente non ecciti negli altri un' impressione così profonda come quella che proviamo noi stessi; quindi tante esagerazioni negli scritti e nei discorsi. Perciò anche trattandosi di storici, che abbiano scritto di cose successe ai loro tempi, è necessaria molta precauzione prima di credere tutto quello che narrano. Ecco in breve i principali precetti da osservarsi per non cadere in errore: 1. Quando tutti gli scrittori contemporanei sono uniformi nel raccontare un fatto, esso almeno nella sostanza è vero, poichè *neminem omnes, et nemo unquam omnes fefellit* (Cic. de Nat. Deor. l. 1). 2. Se nel racconto delle circostanze di un fatto sono uniformi molti scrittori contemporanei, diversi di religione, di opinioni politiche, di interessi, di nazione ec., il fatto non solo è vero nella sostanza, ma anche nelle circostanze. 3. Quando un fatto, per quanto narrato da un solo, non trovasi smentito da alcuno contemporaneo, specialmente se eravi un interesse qualunque per eccitare a smentirlo qualora non fosse stato vero, il fatto narrato è successo. 4. Gli elogj che uno scrittore fa de' suoi nemici, ed il biasimo che fa degli amici debbonsi credere, qualora una qualche passione conosciuta in lui non ci ponga in diffidenza. 5. Uno storico trovato di mala fede anche in un sol fatto che doveva e poteva sapere, o credulo soverchiamente, o pregiudicato verso una nazione, un istituto, un ordine di persone, ec, merita poca e punta credenza, specialmente in ciò che narra della gente a lui odiosa. 6. Uno stile enfatico, quasi poetico, o eccessivamente ornato fa temere che lo storico abbia avuto in mira più di farsi ammirrare che di dire il vero, o che soverchiando in lui l' immaginazione, essa non faccia velo alla sua fredda ragione. 7. Non si deve supporre che un fatto narrato da un solo contemporaneo acquisti più fede, perchè trovasi così ripetuto nelle storie di chi scrive molto tempo dopo. 8. Deve credersi vero un fatto, quando il narrarlo poteva costare allo storico

stanze, ed associandone alcune altre, sfigura enormemente i fatti. Questo è provato da un fatto costante, ed è che le prime origini di tutti i popoli, eccettuato il popolo ebreo, son favolose. Fino alla metà del XV secolo non vi fu stampa nè stamperia. Tutti gli antichi libri non ci son dunque pervenuti, che in copie manoscritte. Si scriveva da prima o su le membrane degli alberi come su i papiri Egizj, o su le foglie più grandi e dense, come su le foglie di palma, o su le tele, come erano i libri *Lintei* de' Romani: o su le lamine in rame, o su le pietre negli antichissimi tempi.

Quindi s'incominciò a crivere su de' cuoj, e su le pelli, dette *pergamene* da Pergamo città dell'Asia minore, dove si crede aver avuto principio. Finalmente trovata la carta si scrisse su le carte.

Ora essendosi per la lunghezza del tempo, e per varj accidenti, o distrutti o pure guasti i materiali ne' quali erano scritti gli antichi libri, si è perduta la memoria de' veri fatti, ed il vero mezzo di verificare le tradizioni su i fatti che erano stati scritti. I

che lo scrisse o la vita o la tranquillità. 9. In certi tempi alcuni fatti non possono essere scritti impunemente; allora debbono credersi quando siano narrati dai posteri molto prossimi a chi visse quando avvennero, e che poterono udirli narrare da testimonj contemporanei. In generale ad eccezione degli storici della *Bibbia*, nei quali mai apparisce ombra di passioni umane che gli inducano a riflessioni spesso inopportune, e ad esclamazioni virulente contro i nemici ed i malvagi, in tutti gli altri anco più probi e veraci si scopre sempre qualche propensione, o qualche avversione. Le passioni a malgrado dello scrittore sono un prisma fatale che altera gli oggetti, e se i fatti che esso espone nella sostanza son veri, le circostanze sono spesso alterate o taciute. La gran protesta di Tacito: *Mihi Galba, Vitellius, Otho nec beneficio, nec injura cogniti* serve a poco. I vizj, o le virtù degl' individui di cui deve parlare indisponendo o cattivandosi l' animo dello scrittore anche veritiero, l' inducono quasi senza che se ne accorga a dar tinte o più cupe, o più ridenti delle giuste agli oggetti che egli presenta.

copisti poi sono stati cagione di una moltitudine di sbagli. Eglino servendosi di guasti esemplari, o di esemplari non bene scritti, o leggendo con soverchia fretta, o non intendendo, davano delle copie per ogni verso sformate (1). Al che si vuole aggiungere, che usando delle volte stranissime abbreviature, o capricciose combinazioni di lettere, furono occasione di nuovi sbagli a' seguenti copisti, che per ordinario non furono che i monaci orientali e occidentali (2).

Non poche volte gli uomini hanno la volontà d'ingannare gli altri, e ciò può accadere in varj modi. Delle volte o l'ignoranza del vero autore di un libro, o l'interesse di venderlo più caro, o l'impegno di avere nelle contese un grande autore favorevole, faceva, che l'opera di uno scrittore ricopiandosi fosse data fuori col nome di un altro più ragguardevole, e qualche volta, che si alterasse. Da ciò nacque una moltitudine di libri supposti e guasti, così nelle cose profane, come nelle sacre.

Ma vi è un altro modo, in cui seguendo l'altrui autorità, possiamo cadere in errore, e consiste nell'uso de' vocaboli, co' quali gli altri esprimono i loro pensieri. Per intendere un libro è necessario legare ai vocaboli in cui è scritto le stesse idee, che vi ha legato l'autore, il quale lo ha composto. Ora avviene non poche volte il contrario, specialmente nelle idee complesse. Risaliamo all'origine di questo fatto.

Le idee complesse sono un prodotto della sintesi:

(1) Dicea S. Girolamo che i copisti *scrivono non quel che trovano, ma quello che intendono* (Ep. 28. ad Luc.).

(2) Se nella quasi totale barbarie in che fu involta l'Europa dopo la caduta dell'Impero romano, i religiosi in oggi tanto dispregiati da chi odia in essi quelle virtù che professano o predicano almeno, non avessero salvate le più insigni opere dell'ingegno, chi sa se oggi e la letteratura ed anche le scienze fossero al punto in cui sono? Comunque sia, forse tanti storici, oratori e poeti antichi, ne' quali si trovano bellezze straordinarie, e notizie importantissime, oggi sarebbero per sempre perduti.

questa è di diverse specie. Vi è come abbiamo detto nella Psicologia, una sintesi reale. Questa, propriamente parlando, si versa su gl' individui, e costituisce, come abbiamo detto nel capitolo secondo, la esperienza primitiva. Vi ha un' altra sintesi, la quale costituisce l'esperienza comparata; e sebbene in questa entrino in combinazione elementi soggettivi, e, possa per tal ragione riguardarsi come una sintesi *ideale;* e così io l'ho chiamato nella Psicologia; pure riferendosi essa agli oggetti dell' esperienza, può ancora riguardarsi come una *sintesi reale.* Può in conseguenza chiamarsi sintesi reale, tanto quella con cui si costituisce l' esperienza primitiva, quanto quella con cui si costituiscono le idee delle specie e de' generi, relative ad individui esistenti in natura. Tanto nell' una che nell' altra sintesi, le idee complesse che ne risultano hanno un' oggetto reale nella natura diversamente considerato. L' idea complessa e particolare di un uomo ha un oggetto reale in questo individuo. L' idea complessa e generale di uomo ha un oggetto reale in tutti gl' individui di questa specie. L' idea generale fa parte dell' idea particolare; essa ha dunque la sua realtà nell' individuo.

Nell' idee complesse, formate colla sintesi reale, gli uomini non riuniscono tutti in un' idea complessa gli stessi elementi. Da ciò segue, che il vocabolo, a cui si lega l' idea complessa della sintesi reale non desta in tutti gli uomini la stessa idea. Prendiamo per esempio il vocabolo *oro.* Nella bocca di un ragazzo questo vocabolo significa *un corpo di un colore giallo,* poichè egli non iscovre altre qualità nell' oro, se non che questo colore; ma quando fa altre esperienze conosce che questo corpo si fonde al fuoco, e si rende liquido: il significato del vocabolo *oro* cambia allora nella mente di questo uomo: esso significa *un corpo giallo e fusibile,* laddove prima significava *un corpo giallo.* Continuando ad estendere la sperienza su l'oro, egli scovrirà che questo metallo è molto pe-

sante, che esso pesa più dell' argento e del piombo, e che pesa quasi venti volte più dell' acqua piovana; il significato del vocabolo *oro* continua dunque qui a cambiare; esso significherà: *un corpo giallo, fusibile, e pesante quasi venti volte più dell' acqua piovana.*

Continuando ad estendere la propria esperienza su l' oro, l' individuo di cui parliamo troverà, che questo corpo non si rompe sotto i colpi del martello, ma che può estendersi: ed il vocabolo *oro* cambia ancora di significato: esso denoterà un *corpo giallo, fusibile, pesante quasi venti volte più dell' acqua piovana, malleabile, duttile.* Ecco quattro significati differenti del vocabolo *oro.* Se dunque i vocaboli delle idee complesse nelle cose reali son capaci di diversi significati, come sapere il significato preciso, che ha avuto in mente l' autore che l' ha usato (1)?

Nell' esempio rapportato, sebbene il vocabolo *oro* sia il segno di differenti idee complesse, pure queste idee si riferiscono tutte ad uno stesso oggetto reale; ma se l' autore chiamasse *oro* ciò che il lettore chiama *argento*, qual difficoltà non troverebbe il secondo a comprendere la mente del primo? Io ve ne reco un esempio preso da' nostri santi libri. Nel primo capitolo della Genesi si legge: « Nel principio creò Dio » il Cielo, e la terra. La terra poi era informe e va- » cua, e le tenebre erano su la faccia dell' abisso, e » lo spirito di Dio si recava su le acque. E Dio disse » si faccia la luce e la luce fu fatta. E vide Dio che » la luce era buona, e divise la luce dalle tenebre. E

(1) Il fine del poeta deve esser veramente quello d' istruire dilettando; perciò le forme che egli adopera debbono essere un mezzo, non il fine. « Le muse prenderebbono grande sdegno se affermassimo opera loro esser la cetra e le tibie, e » non la riforma de' costumi, e raddolcir le passioni in quelli » che usano il canto e l' armonia » (*Plutarco* nel Convito). Ma pur troppo il più delle volte i poeti, cangiando il loro uffizio sublime, divengono i più pericolosi corruttori del genere umano, facendo bere un orrendo veleno in una coppa dorata e inghirlandata di fiori.

» chiamò la luce giorno, e le tenebre notte: e della
» sera e della mattina si è fatto il primo giorno. Disse
» ancora Dio si faccia il firmamento in mezzo delle
» acque, e divida le acque dalle acque. E Dio fece il
» firmamento, e divise le acque che erano sotto il fir-
» mamento dalle acque, che erano sopra il firmamen-
» to. E Dio chiamò il firmamento *cielo*, e della sera
» e della mattina si fece il secondo giorno. Disse poi
» Dio: tutte le acque che sono sotto il cielo si con-
» greghino in un luogo, ed apparisca la cosa arida.
» E Dio chiamò la cosa arida la terra... E della sera
» e della mattina si è fatto il terzo giorno. Disse poi
» Dio si facciano i luminari nel firmamento del cielo,
» che dividano il giorno e la notte, e servano per se-
» gni de' tempi, de' giorni e degli anni, affinchè ri-
» splendano nel firmamento del cielo, ed illuminino
» la terra. E fece Dio due gran luminari... e le stelle,
» e li pose nel firmamento del cielo, acciò mandas-
» sero la luce sopra la terra... E della sera e della
» mattina fu fatto il quarto giorno ».

Quando il sacro scrittore scrive: *nel principio creò Dio il Cielo e la Terra*, che cosa mai intende egli denotare con questo vocabolo *Cielo*? l'Astronomia intende per cielo la sfera mondana, che nel tempo di ore 24 sembra muoversi intorno la terra da oriente in occidente. Ma è questo forse il senso in cui lo prende l'Autore sacro? Tutti i corpi celesti essendo stati creati nel quarto giorno, segue, che la totalità di questi non sia il Cielo, che Mosè dice creato nel principio. Inoltre il Cielo si dice fatto nel secondo giorno, ed un tal Cielo è il firmamento, che divide le acque dalle acque. Il Cielo dunque, di cui parlasi nel primo verso della Genesi, non è il Cielo dell'Astronomo, nè quello creato il secondo giorno.

Domando inoltre: Che cosa intende *Mosè* pel vocabolo *giorno*? Ne' libri de' matematici il vocabolo giorno si prende per quello spazio di tempo, in cui il Sole sembra compiere un' intera rivoluzione intorno la ter-

ra, o pure per quello spazio di tempo, in cui il Sole dimora sul nostro orizzonte: ora essendo il Sole stato creato nel quarto giorno, il vocabolo giorno non può prendersi da Mosè in niuno dei due sensi enunciati.

Domando finalmente, che cosa intende egli Mosè per *luce?* La luce, secondo la scuola di Cartesio, è una materia posta in moto dal Sole. Secondo poi la scuola di Newton è una emanazione de' corpi luminosi, e perciò del Sole. In qualunque di queste due opinioni, la luce deriva dal Sole. Ora questo astro essendo stato creato il quarto giorno, la luce di cui parla Mosè ne' giorni antecedenti, non era nè quella di cui parla Cartesio, nè quella di cui parla Newton. I vocaboli, in conseguenza, di *Cielo*, di *giorno*, di *luce*, si riferiscono da Mosè ad oggetti diversi di quelli a cui li riferisce la fisica di oggi (1).

(1) La Bibbia presenta spesso oscurissimi passi, anche indipendentemente dalla profondità dei misteri che in essa si trattano, e per la difficoltà della lingua ebraica e per la lontananza dei tempi. L'intelligenza di tali passi esige gran dottrina, e studj profondi. Si vedano le opere di *Du-Contant* e dell'Ab. *Lanci*, e non si dubiterà della mia asserzione. Il passo citato dal ch. Autore è certamente dei più difficili, pure senza ricorrere all'erudito sistema di Calmet, perchè non si potrebbe intendere per *cielo* la materia di cui son formati i corpi così detti *lucidi*, e per *terra* l'altra di cui son formati gli *opachi?* Per *luce* qui si potrebbe indicare quella materia che posta in moto dai corpi lucidi, i quali hanno la proprietà di così modificarla, produce i fenomeni della luce, e questa materia (forse l'*etere* della fisica moderna) poteva esistere senza che fossero organizzati i corpi che poi dovevano farla agire. Suppongasi di più che in un luogo fosse agglomerata la materia lucida, la quale già cominciasse a modificar l'etere, e in un altro luogo fosse riunita la materia opaca, la quale per un primo moto comunicatole da Dio volgesse ora una parte ora un'altra alla materia lucida, questa rivoluzione potea dar luogo a quello che qui dicesi *giorno*, diverso forse nella durata dal nostro, ma pure determinato da luce e tenebre alternative. Non credo quest'ipotesi stranissime: ma qualora lo siano, io penserò sempre che in quei pochi versi, in cui l'ispirato Mosè descrive la creazione, sia riposta una fisica profonda, e che fatte nuove scoperte, forse un giorno si

§. 74. Vi sono idee complesse risultanti dalla sintesi ideale, le quali non si riferiscono ad alcun archetipo. Avendo l'idea di una linea retta, il geometra può formarsi l'idea complessa di un poligono regolare di mille, di duemila, di tremila lati ec. Egli, nel formare queste combinazioni, non segue mica le combinazioni che a lui presenta la natura: queste combinazioni sono in origine un prodotto dell'attività sintetica dello spirito, il quale prescinde dalla realtà di esse fuori dello spirito. La geometria non ha bisogno dell'esperienza: ella è una scienza interamente ipotetica.

Lo stesso dee dirsi delle idee complesse della morale. Combinando, per cagion di esempio, l'idea di omicidio con quella di padre, il moralista si forma la idea complessa del *parricidio*.

Egli non ha bisogno di osservare la realtà di questa combinazione: e le verità della morale non lascerebbero di esser certe, sebbene il delitto del parricidio non fosse giammai accaduto. La morale è anche una scienza ipotetica, come la matematica pura.

La sintesi ideale si effettua dunque in due modi, o ripetendo la stessa idea, o combinando idee diverse; ma in ogni modo i prodotti di questa sintesi non si riferiscono ad alcun archetipo in natura. A dir tutto in breve, i prodotti della sintesi reale si riferiscono ad un oggetto *reale naturale*; i prodotti della sintesi immaginativa civile si riferiscono ad un oggetto *reale fattizio*: i prodotti della sintesi immaginativa poetica si riferiscono ad un oggetto *chimerico e finto*: i prodotti finalmente della sintesi ideale non si riferiscono ad alcun oggetto. Io non intendo con ciò, che gli oggetti non somministrino allo spirito de'motivi per formare queste combinazioni ideali. Dico solo, che lo spirito prescinde nelle combinazioni di cui parliamo, dalla

maraviglieranno i filosofi che prima non siasi letto ivi ciò che formerà la parte più bella e fondamentale delle teorie.

loro esistenza fuori di sè stesso, e che egli può formarle senza averle osservate in alcun oggetto.

I nomi delle idee complesse de' matematici non presentano alcuna ambiguità, per le seguenti ragioni: 1° le idee semplici. che entrano in queste combinazioni, sono idee essenziali allo spirito umano, essendo le idee dello spazio e dell' unità: 2° queste combinazioni son formate della stessa idea ripetuto in uno stesso o diverso modo: 3° i matematici prendono la precauzione di definire i vocaboli delle loro idee complesse: 4° eglino rendono sensibili queste idee colle figure.

Ma i nomi delle idee complesse, le quali sono composte di diverse idee semplici, e che *Locke* chiama *nomi de' modi misti*. presentano una grande ambiguità ed incertezza, ed eccone le ragioni. Quando i ragazzi apprendono le lingue, per far loro intendere ciò che significano i nomi delle idee semplici, o delle idee complesse degli oggetti reali, si mostra ordinariamente loro la cosa di cui si vuole che eglino abbiano l'idea. e si dice loro molte volte il nome che ne è il segno. Ma per i nomi de' modi misti, e principalmente per i più importanti che esprimono le idee morali, i ragazzi ordinariamente apprendono prima i vocaboli; e per saperne il significato eglino ricorrono agli adulti per spiegarlo loro, o pure l' indovinano da sè stessi, colle proprie riflessioni nella conversazione ordinaria degli uomini.

Da ciò avviene, che questi vocaboli, nella bocca della maggior parte degli uomini, non sono altra cosa, se non che semplici suoni, o se pure hanno qualche significato, questo è ordinariamente molto indeterminato.

Coloro, che sono i più esatti a determinare il senso che eglino danno a' vocaboli non possono evitare l'inconveniente di legare a' vocaboli idee complesse, differenti da quelle, che altre persone abili vi legano. Sebbene, per cagion di esempio, i vocaboli di *gloria*, di *onore*. di *gratitudine* ec. sieno gli stessi nella bocca

di tutti gl' italiani, intanto l'idea complessa, che ciascuno ha nello spirito, e che esprime con tali vocaboli, è molto differente ne' diversi individui.

Le combinazioni della sintesi immaginativa sono ancora arbitrarie. Ora siccome non tutti fanno queste combinazioni, così in tutte le lingue hanno un vocabolo destinato, per esprimere la stessa idea complessa; perciò molte volte non si può tradurre il vocabolo di una lingua, per mezzo di un vocabolo di un'altra.

È facile dedurre da tutte queste osservazioni, quale oscurità dee essere stata generalmente sparsa negli scritti dagli autori antichi, e che son vissuti in differenti paesi. Il gran numero de' volumi, che gli eruditi hanno scritto, per illustrare queste opere, prova quanta penetrazione, e quanta forza di raziocinio si richiegga per iscovrire il vero senso degli antichi autori.

Quella disciplina, in cui si spiegano le regole per valutare l' altrui testimonianza, e per distinguere i libri genuini da' supposti, i pezzi intrusi da aliena mano, i pezzi mancanti ec. chiamasi *Critica*, e quella parte della critica, in cui si spiegano le regole per l' interpretazione de' libri, chiamasi *Ermeneutica* (1). Un generale pirronismo su i fatti dell' antichità è una follia; ma un dommatismo generale non è una follia minore: *Medium tenuere beati.*

(1) Ecco alcune delle principali regole d' ermeneutica. 1. Indizio di libro supposto è vederlo negli antichi codici attribuito ad un autore differente da quello di cui porta il nome, non conoscendosi la ragione di tal cambiamento. 2. Sarà indizio d'interpolazione, cioè di addizioni di uno scrittore diverso, il trovarsi gli antichi codici costantemente senza i pezzi che appariscono nei nuovi. 3. Deve credersi mutilato se trovasi mancante di qualche pezzo importante citato da autori antichi, come appartenente ad esso. 4. È spurio o almeno interpolato un libro che contiene delle dottrine e delle opinioni contrarie decisamente a quelle seguite dall' autore. 5 Dicasi lo stesso di un libro in cui si rammentano persone e fatti che furono in tempi posteriori all' epoca in cui visse lo scrittore supposto. 6. Vocaboli e modi di dire comparsi in un' epoca posteriore a chi scrisse il libro, danno indizio che è spurio o interpolato.

Io ho compiuta l'analisi di tutte le cagioni de'nostri errori: non so, se ne abbia omesso alcuna; ma credo di no (1). Io sono stato guidato in questa analisi dal principio, che tutti gli errori son giudizj falsi, e che essi debbono, in conseguenza, avere gli stessi motivi de'nostri giudizj. Quando questi motivi son reali, i giudizj son veri; quando i motivi son apparenti, e ci presentano un falso aspetto, i giudizj son falsi. Quando si prende, per esempio, per testimonianza de'sensi ciò che questi non dicono, i giudizj son appoggiati su i motivi apparenti del senso interno, o de' sensi esterni.

Alcuni filosofi ripongono fra le cagioni de' nostri errori le passioni. Ma dell'influenza delle passioni su lo sviluppo dell'intendimento parleremo nella filosofia pratica o morale, che sarà trattata nel volume seguente (2).

(1) I Logici assegnano alcune sorgenti d'errore nelle *parole* o nelle *frasi* con cui si esprimono i giudizj, e queste sono: L'*equivoco*, l'*anfibologia*, la *fallacia d'accento* la *fallacia di dizione*. La prima fallacia consiste nel prendere in un senso differente da quello che deve avere, un vocabolo atto ad esprimer cose diverse, come *vite* frutto, *vite* macchina. La seconda ha luogo quando la sintassi dà luogo a due significati diversi, così dicendosi *Ajo te, Aeacida, Romanos vincere posse*, non si intende chi debba essere il vincitore se Pirro o i Romani. La terza nasce dal vario significato che acquista un vocabolo secondo che si pronunzia in un modo o in altro per es. *rosa, ròsa, voto, vòto*, ec. Così nell'esametro. *Quam* mala *sunt* mala *hæc quæ mandere* mala *nequivit*, la voce *mala* secondo che ha la prima sillaba breve o lunga significa *cattive, poma, mascella*. La fallacia di dizione dipende da un vocabolo che ha presso a poco lo stesso significato, ma non è costante in modo da esprimer le medesime idee con precisione. Così *metà* di più oggetti significa o la metà del loro numero, o la metà di ciascuno oggetto. I Romani ingannarono Antioco chiedendo per patto la metà delle sue navi, il che accordato, pretesero di volerne non la metà numerica, ma la metà di ciascuna. Tali errori però possono ingannare i poco esperti, e sono veramente puerili.

(2) Il celebre Bacone ridusse le cagioni de' nostri errori a quattro classi di pregiudizj che egli chiamò *idoli*, vocabolo bene

CAPO V.

Della probabilita' delle ipotesi.

§. 75. Quando più cose sono richieste per l'esistenza di una qualità, più cose concorrono a produrre un effetto, o come concause, o come condizioni, e di queste se ne conosce la maggior parte, ma non tutte; la qualità o l'effetto non può dedursi se non che *probabilmente*. Lo stesso accade quando un effetto può nascere da varie cause; non si può allora concludere dall'effetto dato ad una certa causa, se non che probabilmente.

Quando poi si ha un effetto, di cui si ignora la causa, allora i filosofi sogliono ricorrere alle *ipotesi*, cioè suppongono l'esistenza di una causa determinata, per ispiegare l'effetto.

Se osservo in un giovanetto, 1.º un ingegno grande e pronto, 2.º un ardente desiderio di sapere, 3.º un'applicazione indefessa allo studio, 4.º un'abbondante copia di soccorsi per lo studio, come libri, maestri, ec. 5.º un'ottima volontà ne'maestri, 6.º un buon metodo d'istruirlo, io deduco probabilmente, che il giovanetto, di cui parliamo, diverrà un uomo dotto, e l'ornamento della Repubblica letteraria. Questa deduzione è probabile, e non certa: poichè, per l'effetto si richiedono altre condizioni, che io non conosco. Il giovanetto dee serbare la sua sanità, che un morbo potrebbe rapirgli, e con essa rapirgli il vigor dell'ingegno,

adattato a designare un culto falso all'errore sotto la specie di vero. Ei gli chiama *idola tribus, idola specus, idola fori, idola theatri*. I primi dipendono dalla natura stessa dell'uomo, i secondi dalla natura particolare di ciascun individuo, i terzi dall'educazione, i quarti dall'abuso della logica.

I così detti *idola tribus* abbracciano i pregiudizj dell'infanzia, quelli detti *idola specus* i pregiudizj nati dalla passione, quelli detti *idola fori* i pregiudizj nati dalla prevenzione delle cose vetuste o nuove.

e formare un ostacolo alla continuazione dell'applicazione. Potrebbe inoltre il giovanetto esser sedotto dai piaceri, ed immergendosi nelle vie limacciose del vizio abbandonare lo studio, e la meditazione. Potrebbe ancora, per una calunnia di un potente, essere gettato in un carcere, e così rimaner privo de'soccorsi necessarj al progresso della scienza: in breve potrebbe da varj accidenti venirgli impedita la continuazione dello studio. Per poter esser certo dell'effetto, dovrei conoscere la continuazione de'mezzi, per progredire nel sapere. Io non ho dunque tutte le condizioni necessarie per l'esistenza dell'effetto; ma solamente ne ho la maggior parte: la mia deduzione è perciò solamente probabile.

Similmente se in una sera di estate trovo molto riscaldata una pietra, su di cui vedo della cenere, il calore in questa pietra ha potuto derivare tanto dal Sole, che dal fuoco su di essa acceso: la veduta nondimeno delle ceneri, mi spinge a giudicare, che il fuoco acceso sulla pietra abbia influito a produrre il calore che in essa osservo. Ma questa deduzione non può essere che probabile: poichè le ceneri han potuto essere da un altro luogo trasportate su la pietra; inoltre han potuto rimanervi dopo di essere stato acceso il fuoco molti giorni innanzi, e così tutto il calore accumulato su la pietra di cui parlo, ha potuto solamente derivare dall'azione del Sole.

Le nostre deduzioni son dunque probabili, quando noi non abbiamo note tutte le condizioni necessarie per l'esistenza di una qualità o di un effetto; o non abbiamo note tutte le condizioni necessarie per determinare la causa di un effetto dato.

Un giudizio probabile è dunque un giudizio appoggiato su motivi conosciuti per insufficienti.

§. 76. Ogni proposizione, in sè stessa considerata, è necessariamente o vera o falsa. Ma una stessa proposizione può essere certa ad un uomo, incerta ad un altro. Da ciò segue, che la certezza, la probabi-

lità, il dubbio, sono stati dello spirito umano, che possono esser differenti in differenti individui. Un esempio rischiarirà meglio questo pensiere. La proposizione *al di fuori dello spirito esistono corpi*, in sè stessa considerata, è necessariamente vera o falsa. Ma essa è certa per un materialista, incerta per uno scettico, il quale può trovarla più o meno probabile. La proposizione poi, *al di fuori dello spirito non esistono corpi*, è certa per un idealista, incerta per uno scettico, il quale può trovarla più o meno probabile.

L'ignoranza, la scienza, il dubbio, l'opinione, son dunque diversi stati dello spirito. L'ignoranza consiste nella mancanza assoluta di motivi per giudicare. Se mi domandate: *Il numero delle Stelle è pari o dispari?* risponderò d'ignorarlo, perchè non ho alcun motivo per giudicare essere il numero delle stelle pari; nè ne ho alcuno per giudicare esser questo numero dispari. Un testimone mi dice di aver veduto che Cajo con un colpo di spada ha ucciso Tizio; un altro mi dice di aver veduto, che il colpo di spada fu vibrato a Tizio da Sempronio; se ignoro le qualità morali de' due testimonj, e lo stato diverso dell'anima loro, stando alla loro semplice testimonianza, sarò nel dubbio, se Tizio sia stato ucciso da Cajo o pure da Sempronio; perchè il motivo per affermare è uno, e quello per negare è ancora uno. Quando dunque si ha un ugual numero di motivi sì per affermare che per negare, un tale stato dello spirito chiamasi *dubbio*. Quando il numero de' motivi per l'affermazione è maggiore di quello per la negazione, la proposizione affermativa si chiama *probabile*. Se il maggior numero de' motivi è a favore della proposizione negativa, questa sarà probabile. Gli stati dello spirito, riguardo alla conoscenza, son dunque l'ignoranza, il dubbio, l'opinione, la scienza. Il dubbio e l'opinione sono diverse specie di incertezza.

Sebbene la certezza e la probabilità sien relative all'animo di ciascun uomo, pure, avuto riguardo alle

facoltà dello spirito umano in generale, può universalmente stabilirsi, esservi alcune proposizioni, su le quali lo spirito umano può acquistar la certezza, ed esservene alcune altre, su le quali egli non può acquistare, che la probabilità. La ragione si è che vi ha una certezza, la quale è il risultamento necessario di un determinato uso delle nostre facoltà; e che da un'altra parte vi sono de' limiti prescritti allo spirito umano, i quali non può egli oltrepassare giammai. Così possiamo generalmente asserire, che l'intelletto dell'uomo può avere la certezza di questa proposizione: *tutti i raggi di un cerchio sono uguali*; e che avrà una tal certezza sempre che avendo le idee del cerchio, e del raggio, ne farà la conveniente comparazione.

Un filosofo può asserire, senza tema di errare, che vi sono molti avvenimenti futuri, riguardo a' quali non può aversi, se non che una previsione probabile. L'esempio recato di sopra del giovanetto studioso, può servire a render chiaro ciò che dico. Chi mai può prevedere con certezza che il nominato giovanetto vivrà tanto tempo da divenire un uomo celebre? Chi mai potrà prevedere con certezza che niuna causa accidentale lo rapirà allo studio, ed alla gloria?

Vi sono de' limiti prescritti allo spirito umano. Egli ignorerà sempre le proprietà assolute degli oggetti esterni. Iddio sarà sempre per lui un essere incomprensibile. L'azione sarà sempre un mistero.

§. 77. È una certezza metafisica, dice *Filangieri*, secondo l'idea comune che si ha della certezza, che ne' triangoli rettangoli il quadrato dell' *ipotenusa* è uguale alla somma de' quadrati, che si fanno ne' *cateti*; ed è una certezza morale che Cesare conquistò le Gallie. Si domanda: quale di queste due proposizioni sarà più certa per un uomo? Io rispondo, continua *Filangieri*, che per un geometra sarà più certa la prima, e per un filologo la seconda. Manca al geometra la cognizione intera di tutti quei monumenti

che attestano la conquista di Cesare; e manca al filologo la cognizione interna di tutti quei principj, di tutte quelle proposizioni, di tutti quei raziocinj, che dimostrano l'uguaglianza del quadrato dell'ipotenusa a'quadrati de' *cateti*, o se ha la cognizione di tutte queste cose, egli non ha l'uso di combinarle con tanta franchezza, quanta se ne richiede, per vederne tutti i rapporti, tutti i risultamenti. Nella certezza dunque, conclude il filosofo citato, non vi è niente di assoluto: tutto in essa è relativo; ed i gradi di maggiore o minore certezza così di due uomini sulla stessa proposizione, come di uno stesso uomo sopra due proposizioni diverse, non si possono ritrovare, che nella disposizione dell'animo di colui che gli ha.

Ciò che ho rapportato dell'illustre scrittore merita riflessione. Supponiamo concentrati in uno stesso individuo il geometra ed il filologo, e per non fare una supposizione che i fatti non somministrino, ponghiamo che questo individuo sia *Newton*, il quale fu insieme geometra immortale, e filologo esimio; domandasi quale delle due proposizioni rapportate sia stata per lui più certa? *Filangieri* risponderà forse, che la certezza nel caso supposto è uguale per tutte e due le proposizioni. Una tale risposta sarebbe per me equivoca, e meriterebbe una spiegazione.

Abbiamo distinto le verità necessarie dalle verità contingenti, e fa d'uopo ancora distinguer queste in quelle che hanno per oggetto le costanti leggi della natura, e quelle che hanno per oggetto le azioni libere degli uomini. Lo spirito percepisce il rapporto fra il predicato, ed il soggetto nelle prime in un modo diverso in cui lo percepisce nelle seconde e nelle terze; e nelle seconde lo percepisce ancora in un modo diverso in cui lo percepisce nelle terze. *Il cerchio ha i raggi uguali. L'oro è malleabile. Cesare ha conquistato le Gallie.* Ecco tre giudizj espressi colle parole. Ma questi giudizj sono di diversa natura, pel diverso modo in cui lo spirito può percepire il rap-

porto fra il predicato ed il soggetto. Per conoscere questo modo diverso, basta enunciarlo nelle proposizioni così: *Il cerchio ha necessariamente i raggi uguali. L'oro è naturalmente, e costantemente malleabile. Cesare ha liberamente conquistato le Gallie.*

Fa d'uopo distinguere il sentimento della certezza dal giudizio su la certezza. Il primo è la coscienza di un giudizio senza il timore d'ingannarsi. Il secondo è un giudizio vero o falso, con cui si pensa, che il numero de' motivi a favore di un giudizio è sufficiente. Da ciò segue che un uomo può giudicare, che una data proposizione è certa, e nello stesso tempo esser affetto da un sentimento d'incertezza riguardo alla stessa. È questo il caso di *Obbes*, che, persuaso della non esistenza degli spiriti, ne temeva ciò non ostante l'apparizione. Similmente un uomo può essere incerto di una proposizione per giudizio, ed esserne certo per sentimento, non essendo affetto da alcun timore d'ingannarsi. Credo che questo fosse il caso di *Bayle*, Io non trovo; mi pare che egli dicesse, le prove certe della Religione; ma io la credo per sentimento.

Premesse queste distinzioni su la verità e su la certezza si vede in primo luogo, che la certezza è semplice ed indivisibile, e che non può darsi una certezza maggiore di un'altra certezza; e che perciò è irragionevole d'istituire alcun paragone su la quantità della certezza. Se la certezza si prende per sentimento, è necessario che vi sia o non vi sia il timor d'ingannarsi: nel primo caso non vi ha affatto certezza, nel secondo la certezza esiste. Se la certezza si prende per giudizio, o si giudica che i motivi a favore di una proposizione non sono sufficienti, e non vi ha certezza; o si giudica che questi motivi sono sufficienti, e la certezza esiste. Non si parla dunque con esattezza, quando si domanda: *Qual certezza è maggiore, la metafisica, la fisica o la morale?*

Ma sebbene non possa istituirsi alcun paragone cir-

ca la quantità, o il grado della certezza, pure non può ammettersi diverse spezie di certezza. Prendiamo le tre proposizioni rapportate di sopra. *Il cerchio ha necessariamente i raggi uguali. L'oro è costantemente malleabile. Cesare ha liberamente conquistate le Gallie.* Se il modo di giudicare in queste proposizioni è diverso, segue che la coscienza di ciascuno de' tre giudizj rapportati è diversa ancora. La prima racchiude in sè il sentimento della necessità del predicato, la seconda quello della costanza, la terza quello della *eventualità*. Considerata dunque la certezza nel sentimento, la distinzione delle tre certezze *metafisica, fisica* e *morale*, mi sembra di doversi ammettere. Se poi la certezza si considera nel giudizio, l'enunciata distinzione si dee ammettere ancora. Nella prima proposizione lo spirito non può trovare un numero di motivi, ma un solo motivo, e questo è l'*identità*; nelle due altre vi debbono concorrere per la certezza molti motivi. E finalmente l'oggetto del giudizio della certezza essendo diverso ne' casi enunciati, i giudizj su la certezza sono di tre spezie, perchè gli oggetti su di cui si versano, sono di tre spezie, cioè giudizj su i rapporti d'identità o di diversità delle nostre idee, giudizj su i fatti dell'ordine naturale, e giudizj su i fatti volontarj e liberi degli uomini.

Il giudizio su la certezza può esser vero e può esser falso; per evitar l'errore in siffatti giudizj su la certezza fa d'uopo badare alla natura del giudizio, che forma l'oggetto dell'altro giudizio su la certezza. Nei giudizj sperimentali sintetici sarebbe assurdo il richiedere per la loro certezza la necessità, o l'impossibilità dell'opposto. Nei giudizj su i fatti liberi degli uomini sarebbe ugualmente irragionevole il pretendere, che ciascun uomo fosse testimone oculare del fatto che narrasi. La natura di questi giudizj esclude i motivi de' quali parliamo.

Le riflessioni fatte su i giudizj de' fatti liberi, possono presso a poco applicarsi ai giudizj su i fatti par-

ticolari o straordinarj della natura fisica; come sarebbero i seguenti: *Il Vesuvio nelle vicinanze di Napoli, e l' Etna nella Sicilia mandano fuori dalle loro cime del fuoco. Forti tremuoti nel* 1783 *fecero molto danno nelle Calabrie.*

§. 78. I giudizj, in forza de' quali gli uomini operano nel corso ordinario della vita, sono per lo più probabili, e non possono per lo più esser che probabili. Se il negoziante non volesse intraprendere i suoi negozj, se non nel caso in cui fosse certo del guadagno, il commercio non avrebbe esistenza. Se il viaggiatore non volesse intraprendere i suoi viaggi, se non nel caso in cui fosse certo di non andare ad incontrare alcun pericolo, non si muoverebbe certamente dalla propria casa. Si può dir lo stesso di tutti i fatti che dipendono da condizioni, che non possono con certezza prevedersi. Per oprare con prudenza in questi casi è sufficiente la probabilità più o meno grande che sia pessibile.

Da ciò segue, che è una falsa logica dagli avvenimenti giudicar de' consigli; sebbene uno abbia preso una risoluzione prudente, seguendo la probabilità, il farlo reo di quanti mali dopo son accaduti o per semplice caso o per malizia di altri uomini, o per altri accidenti i quali era impossibile prevedere, sarebbe un errore. Non solamente amano gli uomini, riflette sensatamente l' autore dell' arte di pensare, ugualmente l' esser saggi e felici, ma non pongon divario tra il felice ed il saggio, nè tra l' infelice ed il colpevole: questa distinzione sembrando loro esser troppo sottile. Sono ingegnosi nel trovar difetti, da' quali s' immaginano che sieno nati i mali avvenimenti: e siccome gli astrologi, visto qualche accidente, mai non mancano di trovar l' aspetto delle stelle che l' hanno predetto; così costoro non mancano di trovar dopo le disgrazie e le calamità, che chi vi è caduto, se le ha meritate con qualche azione imprudente. Non gli è riuscita, la cosa; egli ha dunque il torto. Così co-

munemente ragionasi e si è ragionato, perchè sempre vi fu poca esattezza ne' giudizj degli uomini, i quali non conoscendo le vere cagioni delle cose, le assegnano secondo gli avvenimenti; lodando quelli che felicemente, e biasimando quelli che infelicemente riusciti vi sono.

La probabilità ha de' gradi: per determinarli fa d'uopo conoscere il numero suficiente dei motivi per la certezza del giudizio in quistione. Riprendiamo l'esempio del giovanetto studioso recato di sopra §. 75. Ai sei motivi che ho per giudicare, che diverrà un uomo dotto, aggiungiamo quelli che mi mancano, per mettermi in istato di certezza: questi sono 1.º la continuazione del vigor dell'ingegno; 2.º la continuazione della buona volontà di studiare; 3.º la continuazione dei mezzi esterni per farlo. Il numero sufficiente de' motivi sarebbe dunque quello di nove: di questi ne concorrono a favore del mio giudizio sei; la probabilità è dunque qui di sei noni. Ma il calcolo potrebbe farsi altrimenti. Le condizioni affinchè il giovanetto divenisse dotto sono: 1.º vigor d'ingegno, 2.º genio per lo studio, 3.º circostanze esterne favorevoli, 4.º continuazione del vigor dell' ingegno, 5.º continuazione del genio, 6.º continuazione delle circostanze esterne favorevoli. In questa posizione il numero de' motivi a favore del mio giudizio è tre, e la probabilità è di tre sesti. Questo esempio fa vedere, che la determinazione del grado della probabilità non riesce sempre senza difficoltà; e che molte volte non può determinarsi affatto. Come determinare, per esempio, il grado della probabilità della continuazione della salute del giovanetto? Io ho chiamato probabile quella proposizione, a favore della quale concorre il maggior numero de' motivi; ma comunemente non si usa sempre un tal linguaggio, e si chiama anche probabile quella proposizione, a favor della quale concorrono alcuni motivi, qualunque ne sia il numero.

Difetto molto ordinario fra gli uomini si è il giu-

dicare temerariamente delle azioni, e intenzioni altrui; e vi si cade perchè non si calcola la probabilità delle deduzioni. Potendo un effetto nascer da varie cagioni, si attribuisce ad una cagione sola.

L'autore dell'arte di pensare ne reca alcuni esempj. Un uomo di lettere è di un medesimo parere con un eretico in una materia critica, indipendente da qualunque controversia di religione: un avversario maligno ne conchiuderà, aver egli dell'inclinazione per gli eretici, ma ciò temerariamente, potendo quest'uomo di lettere essere indotto dalla ragione e dalla verità, ad essere di una tale opinione. Uno scrittore parlerà con qualche ardore contro di un' opinione, che crede pericolosa. Si accuserà di odio e mal animo contro di chi l'ha pronunziata, ma ciò temerariamente ed ingiustamente: questo ardore potendo ugualmente nascer dallo zelo della verità, e dall' odio contro le persone. Uno è amico (1) di un malvagio: conchiudesi, che è unito d'interesse col malvagio, e che partecipa delle colpe di lui. Così non ne segue: forse le ha ignorate, e forse non vi ha parte alcuna. Qualche volta non si riverisce chi si dee. Colui, dicesi, è un superbo, un insolente. Ma ciò forse procede da inavvertenza e da dimenticanza. Il silenzio qualche volta è segno di modestia e di saggezza, e qualche volta di stupidezza. Si concluderà perciò male dicendo: egli non parla, è dunque stupido. La lentezza denota ora un animo assennato, ora un ottuso. Non si ragionerà bene dicendo: egli è lento nelle sue operazioni, è dunque d'ingegno ottuso. Il cangiar di parere talvolta è indizio d'incostanza, talvolta di sincerità. Mal si concluderà perciò, un uomo esser incostante per aver cambiato d'opinione, tal cambiamento potendo derivare dall'amore della verità.

(1) Qui *amico* sembra che debba prendersi non in senso stretto, perche l'amicizia vera non può aver luogo nè tra due malvagj, nè tra un malvagio ed un uomo onesto.

§. 79. Parliamo brevemente delle ipotesi. Quando s'ignora la causa di un dato effetto si ricorre alle ipotesi, cioè si suppone, che la causa sia una certa cosa. La prima condizione delle ipotesi è, che non sieno in sè stesse impossibili, cioè contradittorie, e che i fatti osservati non le contradicano. La seconda è, che spieghino i fenomeni. Se manca la prima condizione, le ipotesi son certamente false, e non possono ammettersi: se manca la seconda, non sono ipotesi, poichè il fine delle ipotesi è appunto quello di spiegare alcuni dati effetti. Gli esempj renderanno chiara l'applicazione di queste regole. Per ispiegare i fatti del pensiere, un materialista suppone nel cervello un certo organo chiamato il *sensorio*, o il principio del sentimento: egli aggiunge, che i diversi pensieri non sono, se non che diversi moti del sensorio. Questa ipotesi ripugna ai fatti del pènsiere, i quali, come abbiamo dimostrato nell' Ideologia, ci mostrano l'unità sintetica del pensiere; e questa è impossibile senza l' unità metafisica del soggetto pensante; o per dir meglio, nel sentimento dell' unità sintetica del pensiere si contiene il sentimento dell'unità metafisica del *me* pensante. L'ipotesi del materialismo è dunque un'ipotesi falsa ed assurda.

Bonnet cerca di spiegare di una maniera meccanica il fatto della reminiscenza. Egli chiama fibra *vergine* quella fibra del cervello che non è stata mossa ancora, e suppone che il moto della fibra vergine sia diverso dal moto della stessa fibra, allora che è mossa della stessa maniera per la seconda volta, e dopo ancora: e che l' impressione fatta su l'anima dalle fibre vergini non è la stessa di quella, che vi producono queste fibre allora che son mosse della stessa maniera dopo la prima volta. Il sentimento, egli conclude, che produce questa diversità d'impressione, è la reminiscenza. Questa ipotesi ha il difetto di non ispiegare il fatto che si propone di spiegare. Per aver luogo la reminiscenza è necessario che lo spirito ab-

bia la stessa idea raddoppiata, ma in un modo alquanto differente. *Bonnet* pretende, che questa differenza risulti dalla diversità che passa fra il moto della fibra vergine, ed il moto della stessa fibra, mossa dello stesso modo, dopo di aver perduto la sua verginità. Ma allora che il moto della fibra, non vergine esiste, il moto della fibra vergine non è più. L'ipotesi dunque di cui parliamo, non ispiegando il fatto che essa si propone di spiegare, dee cancellarsi dal numero delle ipotesi.

Malebranche vuole spiegare che la facilità di pensare si acquista coll' esercizio, come tutti gli altri abiti. Egli prende per principj questi fatti: 1.º il moto è la causa de' cambiamenti che avvengono nel corpo umano. 2.º gli organi hanno una maggior flessibilità a proporzione che maggiormente si esercitano. Egli suppone in seguito che tutte le fibre del corpo umano siano tanti piccioli canali, ove circola un liquore sottilissimo chiamato *spirito animale*, il quale si spande nella parte del cervello, ove è la sede del sentimento, e vi fa differenti traccie; che queste son legate colle nostre idee, e che le risvegliano. Da ciò *Malebranche* conclude, che bisogna nei primi anni della vita esercitarsi a meditare su di ogni sorta di oggetti, a fine di acquistare una certa facilità di pensare a ciò che si vuole. Perchè nello stesso modo che acquistiamo una gran facilità di rimuovere le dita delle nostre mani in ogni maniera, e con una gran velocità, pel frequente uso che ne facciamo, suonando degli strumenti, così le parti del nostro cervello, di cui il moto è necessario per immaginare ciò che vogliamo, acquistano per l'uso una certa facilità a piegarsi la quale fa sì, che s'immaginino le cose che si vogliono immaginare con molta facilità e chiarezza.

L'ipotesi rapportata ha tutte le condizioni per un'ipotesi. Essa non è contraddittoria in sè, nè ripugna a'fatti osservati. Essa spiega il fatto che si propone di spiegare. Ma essa non è che una ipotesi,

poichè i canaletti delle fibre, ed il liquore in essi chiamato *spirito animale*, sono cose ipotetiche, cioè supposte e non provate.

Questa ipotesi somministra eziandio a *Malebranche* le spiegazioni di altri fatti. Egli vi trova, fra le altre cose, la ragione de' differenti caratteri che si scorgono negli spiriti umani. Gli basta perciò di combinare l'abbondanza, e la scarsezza, l'agitazione e la lentezza, la grossezza e la picciolezza degli spiriti animali colla delicatezza, e colla grossezza, l'umidità e l'aridità, la rigidezza e la flessibilità delle fibre del cervello. Nella stessa maniera, egli dice, che la larghezza, la profondità e la nitidezza de'tratti di qualche incisione dipende dalla forza, colla quale il bulino agisce, e dalla debole resistenza del metallo: così la profondità e nitidezza de'vestigj dell' immaginazione dipende dalla forza degli spiriti animali, e dalla costituzione delle fibre del cervello; ed è la varietà che ritrovasi in queste due cose, che produce la gran differenza la quale si ravvisa tra gli spiriti. Il filosofo citato deriva dalla costituzione del cervello ne'bambini, negli uomini fatti e ne'vecchi, la differenza che si scorge nella facoltà d'immaginare di queste tre età.

Le fibre del cervello, egli dice, nell'infanzia sono molli, flessibili e delicate.

Nell'età più matura diventano più secche, più dure, e più forti. Ma nella vecchiaja sono quasi del tutto inflessibili, e non obbediscono che molto difficilmente a'corsi degli spiriti animali; inoltre son esse molto dense e frammiste alcune volte ad umori sovrabbondanti, che il debole calore della età non può dissipare. Poichè nella stessa maniera che vediamo le fibre della carne indurirsi col tempo, e la carne di un perniciotto essere più tenera che quella di una vecchia pernice, così le fibre del cervello di un fanciullo o di un giovanetto debbono esser molto più molli, e più delicate, che quelle delle persone più avanzate in età. Si riconoscerà la ragione di questi

cangiamenti, continua *Malebranche*, se si consideri che queste fibre sono continuamente agitate dagli spiriti animali, che scorrono all'intorno di esse in più maniere differenti, poichè nella maniera stessa che i venti disseccano la terra su la quale soffiano, così gli spiriti animali colla loro continua agitazione rendono a poco a poco più secche, più compresse, più solide le fibre del cervello dell'uomo, cosicchè le persone più provette le debbano avere quasi sempre più inflessibili che quelli, i quali sono meno avanzati in età. E riguardo a quelli che sono della medesima età, gli ubriaconi, che per più anni hanno fatto un eccessivo uso del vino o di simili bevande capaci di ubriacare, debbano averle più solide e più inflessibili di quelli che non gustano simili bevande in tutto il tempo della loro vita. Si leggano i primi sei capitoli del libro secondo della *ricerca della verità* dell'autore citato (1).

(1) Celebri sono le ipotesi del *Lavater* e di *Giuseppe Gall*, Lavater, ministro Evangelico a Zurigo nella seconda metà del secolo XVIII, con uno spirito osservatore e un'immaginazione amante del maraviglioso e del bizzarro, pose fuori un sistema di *fisionomia* che dal 1772 al 1778 scosse e spaventò tutti gli uomini che non amano di mostrarsi a nudo. Le parti solide, come i piani immobili della fronte, la curva del naso, il mento ec., secondo lui indicano le *facoltà*, le parti molli, come la pelle, le membrane ec, indicano le *abitudini*. Il suo ipotetico sistema pare si appoggi in gran parte al principio che il cervello essendo lo strumento di cui principalmente si serve lo spirito per agire, secondo la sua varia conformazione risponderà più o meno bene all'impulso delle facoltà. Inoltre dando frequentemente secondo le proprie passioni una certa configurazione alle parti molli del viso vi restano alcune traccie. Ma è facile accorgersi che la prima supposizione forse vera in astratto, malamente può ridursi al punto di divenire oggetto di conoscenza empirica appoggiata a' fatti. La seconda è soggetta a troppe anomalie. Intanto il primo principio del Lavater, che è antichissimo, è molto simile a quello del Dott. Gall. Questo celebre anatomico di Tiefenbrunn coi suoi allievi *Spurzheim* e *Dumoutier* messe in campo un arditissimo sistema che ha dato e dà molto da dire. Esso crede che i talenti

§. 80. Siffatte ipotesi non somministrano allo spirito le vere cagioni delle cose, e non servono a condurlo alle scoverte: esse servono a soddisfare in certo

e le inclinazioni a certi vizj, e certe virtù dipendano nell' uomo da una particolar organizzazione del cervello, la quale vien dimostrata dalla forma del cranio. A questa ipotesi si dà il nome di *craniologia*, *cranioscopia* o *frenologia*. Si suppone che il cervello sia composto di tanti organi cerebrali, che sviluppandosi producano nel cranio tante *protuberanze* o *prominenze*, e che esaminando queste si può dedurre quali sieno le tendenze ed i talenti dell'individuo. Gli organi principali sono 27, cioè: dell'amor fisico, dell'amor della prole, dell'amicizia, della difesa o della proprietà, dell'uccisione, dell'astuzia, del furto, dell' orgoglio, dell' ambizione, della previdenza, della memoria delle cose, dei fatti, dei luoghi e delle parole, l' organo della pittura, della musica e dei numeri, dell'architettura, della sagacità comparativa, della metafisica, della poesia, della bontà, dell'imitazione, del sentimento religioso, della fermezza. Molto si è detto e si dice contro e in favore di questo sistema, che non potrà uscir forse mai dalla sfera delle ipotesi. Si è preteso che portasse al materialismo, che togliesse la libertà all' uomo. Ma queste due orribili conseguenze non mi sembra che possano dedursi. Altro è la tendenza ad un vizio, ad una virtù, altro è l'esservi necessitati. Che l'anima per la legge di commercio col corpo sia modificata diversamente, secondo il vario stato di esso, è un fatto che non potrà mai negarsi. e converrebbe chiamar materialisti tutti quei che fanno dipendere la pazzia, i deliri, lo sconvolgimento delle idee nell' ebbrezza, da una alterazione del corpo. E convien ricordarsi che il predicato di *ragionevole* dato all'uomo non distrugge il soggetto *animale*. Che poi l' ipotesi non vada esente da molte e gravi critiche io pienamente ne convengo, ma altro è dire: essa è erronea, altro è dire essa è immorale, empia. Quest'ultima conseguenza dipenderà forse dall'espressioni poco rigorose ed anti-metafisiche, e forse anti-logiche usate da chi espone la craniologia, dall' opinione che si ha del suo promotore ec. Comunque siasi, ecco quello che Gall stesso dice nel suo *prodromo* in risposta agli avversarj.

» Queste tendenze sono, per vero dire, attrattive che inducono in tentazione; ma non sono tali che non possano esser vinte e soggiogate da altre più forti che loro si oppongono. Voi avete la tendenza alla voluttà; ma i buoni costumi, l'amor coniugale, la salute, la decenza sociale, la religione vi saranno di preservativo, e voi resisterete alla voluttà. Da

modo il bisogno che ha il nostro intelletto di salire dall'effetto alla causa; ed a render sensibili alcune verità. Particolarmente poi le ipotesi de' filosofi circa

» questa lotta appunto contro le proprie inclinazioni nasce la
» virtù, il vizio, la responsabilità delle azioni. Che sarebbe
» la negazione di sè stesso tanto raccomandata, se non sup-
» ponesse un combattimento col nostro interno? . . . Dunque
» più l'inclinazioni interne saranno forti, più forti esser do-
» vranno i preservativi. Quindi resulta la necessità e l'utilità
» della conoscenza più intima dell'uomo, della teoria dell'ori-
» gine delle facoltà ed inclinazioni sue, dell'educazione, delle
» leggi, delle pene e delle ricompense della religione. » E in una Lettera dello stesso Gall a *De Retzer* riprodotta dal dottor Fossati oltre il brano citato trovasi: « Pure alcune coscienze
» timorate mi faranno fare questa obiezione: Se si ammette
» che le funzioni dell'anima sian prodotte da mezzi corporali
» e da certi organi, non si combatte la natura spirituale e
» l'immortalità dell'anima? Rispondo. Il naturalista cerca di
» studiar profondamente le leggi del mondo corporale sola-
» mente, e suppone che tutte le verità naturali non possano
» essere contradittorie ad una verità rivelata: sa inoltre che
» nè lo spirito, nè il corpo possono esser annientati senza
» l'ordine immediato del Creatore; finalmente non porta alcu-
» na decisione sulla vita spirituale. Egli si limita a vedere e
» segnare che l'anima è unita, in questa vita, alla nostra or-
» ganizzazione corporea. Ciò sia detto in generale: ma in par-
» ticolare rispondo così: Nell'obiezione citata si confonde l'es-
» sere agente coll'istrumento o col mezzo onde agisce. Ciò
» che ho avanzato de'sensi interni, cioè degli organi interiori
» delle funzioni dell'anima. . . . ha luogo anche per i sensi
» esterni. . . . Dalla differenza essenziale de' sensi (ne' varj
» individui in varie circostanze) si potrà dedurre che l'anima
» è un corpo o mortale? È forse diversa l'anima che intende
» e l'anima che vede? . . . La medesima anima che vede per
» mezzo dell'organo visivo, che odora per mezzo dell'organo
» olfattorio, ritiene le idee per mezzo dell'organo della me-
» moria ec. » Finalmente ecco come il nostro Fossati, successore di Gall si esprime in una Nota ad una sua lettera sul *talento della Musica*. « *Avviene sempre che* LA NATURA *forma un'organizzazione:* LE CIRCOSTANZE *vengono in seguito a favorire o paralizzare l'attività delle sue facoltà primitive.* » Del resto chi brama vedere alcune obiezioni, una lunga critica sulla cranologia e le contradizioni e gli errori psicologici di Gall ec. legga il *Saggio Filosofico* del D. B. Poli (Milano 1827)

il fisico de' nostri pensieri nel cervello e nel corpo, non hanno un risultamento felice. L' unione de' fatti e delle ipotesi, osserva giustamente *Dugald Stewart*, è una delle cause che ha ritardato il progresso della filosofia dello spirito umano. Se in questa non andiamo al di là de' fatti attestati dalla coscienza di ciò che accade in noi stessi. i risultamenti saranno certi e luminosi. Per esempio le leggi dell' associazione delle idee, e la dipendenza della memoria dall' attenzione sono de' fatti generali somministratici dalla coscienza. Quando con questi fatti ne spieghiamo degli altri, il nostro metodo sarà scientifico. Ma se la nostra curiosità va al di là, e se tentasi di spiegare l'associazione delle idee per mezzo di certe vibrazioni supposte, o per altri cambiamenti ugualmente supposti nello stato del cervello; e ancora se si pretende di spiegar la memoria supponendo delle tracce nel sensorio, si mescolano manifestamente le verità importanti alle congetture. Io sono precisamente dell' avviso di questo filosofo. Quando per la prima volta lessi il titolo dell' opera di *Bonnet*: *Saggio analitico sulle facoltà dell' anima*, io era in una grande aspettativa, e credeva di leggere la scienza de' fatti del pensiere umano ; ma dopo la lettura, la mia aspettativa rimase vôta : io non vi trovai che una raccolta di congetture su lo stato del nostro cervello nell'atto del pensiere. Il titolo di quest' opera, diss' io, è dunque illusorio. La scienza dello spirito umano dee esser appoggiata interamente su la testimonianza della coscienza. Noi siamo costretti dalla natura de' nostri bisogni ad occuparci ne'primi tempi della nostra vita intellettuale degli oggetti materiali. Perciò giudichiamo i fenomeni del mondo materiale meno misteriosi di quelli dello spirito : in con-

e lo spirito dell'uomo ne'suoi rapporti colla vita fisica del tedesco *Hartmann*. Di questo sistema molto si è occupato e si occupa il Dott. *Michele Castle* americano, e acute mi sembrano le sue osservazioni. (Vedi Corso di Lezioni sulla Frenologia, Milano coi tipi di S. Crespi 1841 e 1842).

seguenza egli ci sembra, che si faccia qualche progresso nella spiegazione de' fatti intellettuali, allora che fra essi ed i fatti materiali, si concepisce una specie di analogia. Il filosofo dee abbandonare questo pregiudizio.

Ma si dirà: la dipendenza del morale dal fisico è incontrastabile. Io l'ammetto ben volentieri, e son molto lontano dal negarla. Questo fatto generale nondimeno della influenza del fisico nel morale si nasconde interamente nei casi particolari, e se il filosofo vuole circostanziatamente seguirlo, oltre di fare il numero delle congetture molto maggiore del numero delle conoscenze certe, a rendere così congetturale la scienza dello spirito, corre pericolo di avanzare opinioni ridicole, e contrarie a' fatti. *Condillac* fa su l'oggetto una solida osservazione: ***Malebranche***, egli dice, non si rappresenta che molto imperfettamente gli spiriti animali, la loro circolazione in tutto il corpo e le tracce che fanno nel cervello. Quando un sistema rende la vera ragione delle cose, tutti i ragguagli ne sono interessanti: ma le ipotesi di cui parliamo divengono ridicole, quando i loro autori si fanno una legge di svilupparle con molta diligenza. La ragione si è, che più eglino moltiplicano le spiegazioni vaghe, più sembrano di compiacersi di aver penetrato la natura, e loro non si perdona questo abbaglio. Queste sorte di ipotesi vogliono dunque esser esposte brevemente, e non richiedono altri ragguagli, se non quelli che bisognano per rendere sensibile una verità. Si può giudicare, conclude *Condillac*, se ***Malebranche*** sia esente di rimproveri a questo riguardo.

L' uso che ***Malebranche*** fa della sua ipotesi giustifica la riflessione di *Condillac*. Gli spiriti animali, dice il primo, trasmettendo le impressioni al cervello di una madre, passano quindi a comunicarlo al cervello del bambino, che si trova nel seno della madre. Così i bambini vedono ciò che la loro madre vede, intendono le medesime grida, ricevono le medesime

impressioni dagli oggetti, e sono agitati, dalle medesime passioni.

Quando si lascia il freno alla propria immaginazione, le supposizioni si accumulano a dismisura. Egli è impossibile di avere una data sensazione, senza che l' impressione provenga dal corpo proprio a produrla, e senza l' organo particolare atto a trasmetterla. Così senza l' impressione fatta dal corpo luminoso, o illuminato, cioè senza l'impressione proveniente dal corpo chiamato luce su l'organo dell'occhio, non si possono ricevere le sensazioni di chiarore, e de' colori. Noi diamo spesso la realtà alle nostre astrazioni. Tutte le sensazioni provengono da impressioni fatte nel cervello, basta dunque, si conclude, avere spiriti animali atti a produrre quale che siasi impressione per avere sensazioni di ogni specie.

Ma gli spiriti animali non hanno questa potenza se non che nella nostra astrazione. Per avere le sensazioni della luce e de' colori è necessario che l' impressione venga dal fluido della luce, per mezzo dell'organo dell' occhio. Gli spiriti animali supposti agitati in qualunque modo siasi non hanno questa virtù. Ciò insegna l' esperienza, la quale non ha ancora trovato alcun modo possibile a produrre la sensazione della luce e de' colori in un cieco nato, pria che questi ricuperasse la vista, e senza l' azione diretta della luce. *Malebranche* suppone l'opposto. Egli insegna che il bambino prova queste sensazioni senza che il fluido della luce agisca immediatamente su gli occhi di lui. Inoltre i bambini nascono alla luce nello stato d'ignoranza del mondo de' corpi; e se un bambino nasce cieco, ancorchè la madre di lui abbia la vista, egli non avrà alcuna sensazione di luce e di colore. *Malebranche* scriveva su gli errori della immaginazione, nell' atto stesso che egli era il trastullo della sua.

Vi sono nondimeno alcune ipotesi, le quali servono a dirigere le osservazioni, e a menare alle scoverte. Io ve ne reco due esempj. Supponghiamo, che io debba

dividere il numero 94 pel numero 24: osservo, che il 2 entra quattro volte nel 9, suppongo perciò, che tutto il numero 24 entra ancor quattro volte nel numero 94. Se questa mia supposizione è vera, il 24 preso quattro volte dee fare il 94, ora moltiplicando il 24 per 4 si ottiene il 96: ciò dimostra la falsità della mia supposizione, e nello stesso tempo mi mena a conoscere, che il 24 non può entrare più di tre volte nel 94, e che il 94 è uguale al 24 preso tre volte più il 22.

L'esempio recato dall'Aritmetica fa conoscere l'utilità di alcune ipotesi, e come esse dirigano le osservazioni, e menino alle scoverte. Ma rechiamone un esempio fisico.

L'esperienza insegna che l'acqua nelle trombe in cui si è fatto il vôto collo stantuffo s'innalza al di sopra del livello che essa ha nella vasca. Una tal salita era attribuita dagli antichi all'errore, che la natura aveva del vôto, e dall'istesso immortale *Galilei* alla forza dell'istesso vôto, che la credette non illimitata, quando fu avvertito non salire l'acqua nel vôto fatto nelle trombe, se non all'altezza di circa 39 palmi sul livello del mare. *Torricelli* nel 1643 sospettò che la cagione di tale salita fosse la pressione dell'aria atmosferica su la superficie dell'acqua nella vasca. Per verificare la sua ipotesi egli fece l'esperienza del tubo rovesciato col mercurio. Questa esperienza è la seguente. Si prenda il cannello di cristallo A B del diametro non meno di un mezzo minuto, della lunghezza di 4 palmi; e chiuso ermeticamente in B e aperto in A si riempia questo cannello perfettamente di mercurio, senza che entro di esso vi resti aria; e applicato strettamente l'estremo di un dito in A in modo, che non vi rimanga aria tra il mercurio e 'l dito, si rovesi il cannello e verticalmente s'immerga coll'estremo A nel mercurio contenuto in un piccolo vaso C. Tolto il dito da A dopo tale immersione, si osserva il mercurio alquanto scendere nel cannello, e

fermarsi, quando l'altezza, che ha nel cannello su la superficie di quello che è nel piccolo vaso C è circa once 34 ⅓ ancorchè si scuota quanto si voglia il cannello.

Ora una massa d'acqua alta palmi 39 pesa tanto quanto una massa di mercurio alta once 34 ⅓ purchè abbiano le due masse la stessa base. Questa esperienza dimostra, che la stessa forza, la quale fa salire l'acqua ne' tubi vôti d'aria circa 39 palmi sul livello del mare fa salire il mercurio all'altezza di circa 34 ⅓, ed anche altri fluidi a differenti altezze; ora non può supporsi che esista altrove se non che nella contigua aria atmosferica; l'esperienza dunque di Torricelli confermò la supposizione della pressione dell'aria.

Pascal confermò con altre osservazioni il raziocinio di Torricelli. Egli giudicò, che se l'aria è pesante, la pressione di questa dee diminuire o aumentare secondo l'altezza dell'atmosfera: egli osservò l'altezza del mercurio nel tubo in siti, in cui la differenza dell'altezza della colonna atmosferica era molto sensibile: si conobbe così: che ne' luoghi alti il mercurio si abbassa, e sale ne' luoghi bassi; vale a dire che l'altezza della colonna del mercurio cresceva, quando cresceva l'altezza della corrispondente colonna atmosferica. Non si dubitò più della vera causa di questi fenomeni, e si conobbe esser questa la pressione dell'aria. I contemplatori della natura non si arrestarono qui: eglino cercarono i mezzi di avere uno spazio vôto di aria; s'immaginò la macchina *pneumatica*, e si giunse a sentir la pressione dell'aria colle proprie mani; e così l'ipotesi divenne tesi. Arrestiamoci un momento, e notiamo il progresso dello spirito in questa seconda scoverta. Quando gli antichi dicevano, *che la natura ha orrore del vôto,* eglino personificavano la natura, ed adducevano una causa chimerica di un effetto conosciuto. Quando *Galilei* attribuisce il fenomeno all'orrore del vôto, egli adduce una causa assurda:

egli crede falsamente, che unendo de'vocaboli a formare una proposizione, unisca delle idee e formi un giudizio. Quando gli si fa osservare, che l'acqua non sale ne'tubi vôti al di là di 39 palmi sul livello del mare, questo fatto gli apre gli occhi, e lo fa accorgere che egli ignora la causa del fenomeno. Ecco il primo passo, che fece lo spirito indagatore della natura verso la verità. Egli incominciò dal dissipare il prestigio dell'errore consacrato dall'antichità. Se l'autorità degli antichi avesse imposto, l'adito alla scoverta sarebbe stato chiuso senza rimedio. Dissipato il prestigio dell'errore, nasce il sospetto in *Torricelli*, che la causa del fenomeno fosse la pressione dell'aria, egli fa questa supposizione non per arrestarvisi, ma per dirigere le sue osservazioni, ed arrivare alla scoverta. Se la salita dell'acqua nelle trombe vôte, egli dice, è un effetto della pressione dell'aria, il mercurio dee salire in un cannello vôto all'altezza di once 34 ½: egli fa l'esperienza del tubo rovesciato riportato di sopra, e questa esperienza conferma la sua ipotesi. *Pascal* viene, e gli dice: se la pressione dell'aria è la cagione della salita del mercurio nel tubo vôto questa salita dee variare secondo le differenti altezze dell'atmosfera: l'esperienza dimostra questa variazione, e conferma l'impotesi sempre più. Ma ardisco dire, che il momento della certezza per un filosofo esatto non giunge, se non dopo l'invenzione della *macchina pneumatica*: allora l'ipotesi diviene tesi, e sparge un lume molto esteso nella scienza della natura materiale.

CAPO VI.

Esposizione ed esame della Filosofia Trascendentale.

§. 81. *Emmanuele Kant* nato il 22. Aprile 1724. a Koenisberg in Prussia, e morto il 22. Febbraio 1804, è l'autore di una nuova filosofia, che si chiama *filosofia trascendentale*, ed ancora la *filosofia critica*. Sic-

come questo Autore si vanta di aver trovato un nuovo metodo di filosofare, che non sia nè dommatico, nè scettico, e che egli chiama *metodo critico*; così è necessario, che voi non siate stranieri nel paese di questa filosofia. Io non posso qui darvene altro che un breve saggio, esponendovi i principj fondamentali della stessa (1). Nella mia opera intitolata: *saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, specialmente nel terzo, quarto e quinto volume, si tratta ampiamente di essa.

Chiamo *filosofia trascendentale quella che determina a priori ciò che vi ha di soggettivo nelle nostre conoscenze.* S' intende per *soggettivo* ciò che viene dallo spirito, cioè dal soggettivo che conosce, non già dall' oggetto che si conosce: chiamasi quest'ultimo, vale a dire questo elemento della conoscenza, che viene dall' oggetto, *oggettivo*.

Che nelle nostre circostanze vi sia qualche cosa di soggettivo, si era conosciuto prima della nascita della filosofia trascendentale. Se voi mirate un remo immerso nell'acqua, vi sembrerà rotto: ora la rottura di questo remo non è *oggettivo*, il remo non è rotto: questo rompimento del remo è un nostro modo di vederlo; esso è dunque *soggettivo*. Se siete situato in mezzo di due serie parallele di alberi, o di colonne; queste serie vi sembreranno in lontananza convergere, ed in una gran distanza incontrarsi in un punto; ora questa convergenza, e questa contiguità non sono mica nell' oggetto, esse sono nostre maniere di vedere: esse son dunque *soggettive*, non *oggettive*. Una torre quadrata veduta in lontananza sembrerà rotonda: questa rotondità è soggettiva, è un nostro modo

(1) Ciò che qui dice il profondissimo A. sulla filosofia trascendentale, quantunque sposto nel modo più chiaro che si poteva, non lascia per la natura stessa della materia di essere un laberinto intricato, reso anche più oscuro da frasi strane e nuove. I principianti debbono restarne nauseati, e poichè non porta a niuna utile conoscenza, possono anche in un primo corso tralasciarne la lettura.

di vedere la figura di questa torre. Io non ne moltiplico gli esempj: potete moltiplicarli da voi stessi. Vi ricordo solamente di avervi mostrato nel capitolo secondo della psicologia, che gli odori, i colori, il freddo, il caldo ec. sono nostre maniere di essere, ed i modi diversi con cui percepiamo gli oggetti esterni, non già i modi in cui questi esistono.

Non solamente nelle nostre percezioni dei sensi si è ravvisato un nostro modo di vedere gli oggetti, non corrispondente agli oggetti stessi; ma quest' elemento soggettivo si è manifestato ancora nei prodotti della meditazione: così abbiamo veduto che i rapporti di uguaglianza, di similitudine, ec. sono semplici vedute dello spirito. e non già proprietà fisiche ed assolute delle cose. Similmente abbiamo osservato, che lo spirito ha effettivato il possibile, una durata distinta dalle cose successive. così ha prodotto alcune illusioni, che possono chiamarsi *trascendenti*, tutti questi elementi provenendo dall'attività dello spirito, possono riguardarsi come elementi soggettivi delle nostre conoscenze e de' nostri errori. Ho più volte avvertito di non doversi confondere le relazioni logiche colle relazioni reali. Ma la filosofia trascendentale si distingue in ciò dalle dottrine che la precederono, ch'essa annunciandosi come una scienza intiera *a priori*, cerca dj determinare *a priori*, indipendentemente cioè da qualunque esperienza, gli elementi soggettivi delle nostre conoscenze; essa riguarda come soggettivi molti elementi oggettivi, e li riguarda come inerenti nella nostra facoltà di conoscere, antecedentemente a qualunque dato sperimentale. Più, essa riguarda questi elementi soggettivi come voti di realtà in sè, e come fenomeni costanti. Essa cerca far nascere tutti gli oggetti dalla combinazione sintetica di questi elementi soggettivi. ed oggettivi insieme. Ma l' oggettivo del Kantismo non è l' oggettivo degli altri filosofi; esso non è reale in sè, ma è un' apparenza, un fe-

nomeno; e nulla fuori delle apparenze può l'uomo conoscere.

§. 82. La filosofia trascendentale suppone dunque 1. che vi siano in noi *a priori*, indipendentemente da qualunque esperienza, alcuni elementi delle nostre conoscenze, 2. che la filosofia, la quale si occupa a discovrirli dee essere tutta stabilita *a priori*. Questi elementi delle nostre conoscenze, che lo spirito possiede indipendentemente dall'esperienza, si chiamano *puri*, vale a dire primitivi e come purificati da qualunque impressione straniera a noi. Chiamando il complesso di tutti questi principj *ragion pura*, la filosofia che li scovre *a priori*, si chiama ancora *critica della ragion pura*.

Ma di qual mezzo ci serviremo per discovrire gli elementi puri delle nostre conoscenze? A qual segno potremo riconoscerli? La filosofia che esamino, enuncia il seguente principio fondamentale: *ciocchè nelle nostre conoscenze è necessario, invariabile ed universale, è soggettivo, puro, a priori; ciò al contrario che sarà accidentale, o contingente, o variabile, apparterrà all'oggetto, esso sarà un elemento oggettivo.*

Il primo fatto che ci colpisce fuor di noi è l'estensione; il secondo è il moto; vediamo in queste percezioni ciò che vi ha di necessario, e di universale, e perverremo così, giusta il principio enunciato a discovrire gli elementi puri di queste percezioni. Se io fo astrazione di tutti i corpi: se ne fo sparire qualunque traccia, lo spazio mi resta sempre, lo spazio assoluto, indeterminato, infinito. Se noi facciamo astrazione dallo spazio, noi annientiamo tutti i corpi, e la possibilità di ogni percezione esteriore. Se l'estensione fosse una cosa che l'esperienza ci fa riconoscere ne' corpi, noi potremmo concludere solamente, che tutti gli oggetti, che abbiamo fin qui percepito per mezzo de' sensi esterni, sono estesi e nello spazio: nulla ci assicurerebbe, che non percepissimo alcun oggetto fuor di noi che non fosse esteso. Ma egli è

fuori della nostra potenza il giudicar così: tutti gli oggetti che possiamo percepire per mezzo de' sensi esterni debbono essere estesi e nello spazio. *Lo spazio è dunque una rappresentazione, la quale porta rigorosamente con sè i caratteri di necessità, e di universalità assolute, essa è dunque un elemento soggettivo delle nostre conoscenze.*

Il moto ci rappresenta il corpo successivamente in diverse parti dello spazio, si dee dunque produrre in noi una successione d' idee per poter percepire il moto; ma questa successione è ella oggettiva, o soggettiva? Abbiamo veduto, che supponendo annientate tutte le cose successive, l'idea della durata e del tempo ci resta. Noi non possiamo percepire alcuna cosa, se non come esistente nel tempo. *Il tempo è dunque una rappresentazione (percezione, idea nozione) la quale porta con sè rigorosamente i caratteri di necessità, e di universalità assolute*; *essa è dunque un elemento soggettivo della nostra conoscenza.*

Ma se la rappresentazione dello spazio è nello spirito antecedentemente all'esperienza, *a priori*, come avviene, che lo spazio, o l' estensione ci sembra essere negli oggetti? I kantiani sogliono spiegare ciò con de' paragoni. Supponete che un suggello con cui voi solete suggellare le lettere abbia in esso scolpita una data figura, ed immagine; allora che voi agite col suggello su la cera di Spagna, la figura che era nel suggello s' imprime anche nella cera; ora supponendo dotato di sensibilità il suggello nell' impressione, esso percepirà la figura di cui parliamo nella cera, e questa figura gli sembrerà oggettiva; intanto questa forma della cera proviene dal suggello non dalla cera, cioè proviene dal soggetto che percepisce non dall' oggetto percepito; essa sarà veramente *soggettiva* non *oggettiva*. Similmente se voi riguardate gli oggetti con occhiali di color verde, i colori degli oggetti vi sembreranno oscurati; il verde perciò che era la forma degli occhiali, cioè del mezzo con cui

vedete gli oggetti, vi apparirà negli oggetti stessi. Nello stesso modo lo spazio, il quale è una forma della nostra sensibilità esterna, apparisce in seguito della sensazione, che proviamo, negli oggetti esterni; ma in realtà lo spazio è un elemento soggettivo delle nostre percezioni sensibili, una forma pura della nostra esterna sensibilità.

Kant chiama le percezioni sensibili, cioè quelle che nascono dalle nostre sensazioni, ***intuizioni, o visioni empiriche***: gli elementi soggettivi di queste intuizioni li chiama ***intuizioni, o visioni pure***: quindi ogni intuizione empirica consta, secondo lui, di due elementi, di una ***materia***, e di una ***forma***: la materia è la sensazione, la forma lo spazio; la sensazione è la parte empirica dell' intuizione empirica, lo spazio o l' estensione è ciò che vi è di puro, o di soggettivo. Riguardo al senso interno, cioè alle percezioni della coscienza, la materia sono le interne modificazioni, di cui ci sembra di essere affetti; la forma è il tempo. Noi non percepiamo gli oggetti esterni l' uno dopo dell' altro se non perchè sentiamo col senso interno le percezioni, che a questi oggetti si riferiscono, l' una dopo dell' altra.

Il tempo è la forma immediata del senso interno, mediata dei sensi esterni: la successione, che la coscienza percepisce nelle nostre interne affezioni, viene dalla coscienza stessa, non è mica in queste affezioni.

Da ciò risulta, che negli oggetti esterni l' estensione è un modo nostro di vederli, non mica una qualità reale ed oggettiva; gli oggetti non sono estesi, come non sono odorosi, dolci, amari ec. Similmente non vi è nelle cose, in sè stesse considerate, alcuna successione: questa è un modo di sentire le nostre interne affezioni. Un colpo di cannone è tirato in un certo istante, un altro colpo è tirato in un altro: se si giudica, che l' uno è stato tirato prima, e l' altro dopo; questo giudizio procede da un elemento sog-

gettivo; nelle cose in sè stesse non vi è nè *prima* nè *dopo*.

Se voi obiettate a *Kant*, che da ciò segue, che il senso intimo c'inganna, poichè ci fa vedere dentro di noi una successione di modificazioni, che non vi è, egli risponde, che tanto il senso interno che i sensi esterni non ci danno che delle *apparenze*; che siccome lo spazio è apparente al di fuori, così il tempo è apparente al di dentro, e perciò anche apparente al di fuori; che in conseguenza il senso interno non ha alcuna prerogativa su i sensi esterni, e camminano tutti e due allo stesso modo. *Kant* chiama la sua dottrina su la sensibilità *estetica trascendentale*.

§. 83. La scuola di *Kant* riconosce con noi uno stato passivo nell'essere conoscitore, ed uno stato attivo; una passibilità, ed un'attività: la prima consiste nella sensibilità esterna ed interna: ciascuna di queste sensibilità ha la sua forma *a priori*, indipendentemente dall' esperienza: queste forme si chiamano anche *le leggi della sensibilità, le sue condizioni primitive*, esse sono lo spazio per la sensibilità esterna, il tempo per la sensibilità interna. I prodotti della sensibilità si chiamano *intuizioni, o visioni*. Ma queste intuizioni non sono ancora le nozioni, che sono gli elementi del giudizio. Per divenir tali è necessaria l'azione della intelligenza, la quale eleva le intuizioni a *concetti*. I prodotti della passibilità sono le intuizioni: i prodotti dell' attività saranno i *concetti*.

L' attività dell' intelligenza consiste nell' analisi, o nella sintesi; la prima quistione dunque, che ci si presenta si è: *la prima operazione dell' essere conoscitore è l'analisi o pure la sintesi?* Per risolvere la quistione proposta, esaminiamo lo stato in cui ci lascia, nella formazione de' nostri concetti, la sensibilità. Le nostre sensazioni, che sono la parte empirica o la materia delle nostre intuizioni sensibili, sono fra di esse distinte e separate: così sebbene la veduta ed

il tatto eccitino sovente nello stesso tempo differenti sensazioni, come quando si vede il colore cogli occhi, e si sente la mollezza, o la durezza, il peso, il calore, colla mano, il suono colle orecchie; nulladimeno queste sensazioni nell'essere sensitivo sono distinte l'una dall'altra, e senza miscela. La sensibilità ci dà dunque sentimenti distinti, ma non legati insieme: essa ci dà ancora due elementi soggettivi indeterminati uno spazio infinito un tempo infinito: ora chi riunirà queste sensazioni insieme, e le circoscriverà in uno spazio determinato, ed in un tempo determinato? L'attività dello spirito è quella che dee eseguire questa unione; la prima operazione dell'attività dell'intelligenza è dunque di unire le diverse sensazioni, che la sensibilità le dona; la sua prima operaziono è dunque la sintesi. La sensazione di giallo data dalla vista, quella di suono data dallo udito, quelle di durezza, di peso, di duttilità date dal tatto, sensazioni isolate per sè stesse, sono prese dall'attività dello spirito, e riunite insieme colla forma di uno spazio determinato, e di un tempo determinato, in una sola rappresentazione, che noi chiamiamo *oro. La prima operazione dell' intelligenza è dunque la sintesi.*

Se voi obbiettate, che le qualità, le quali corrispondono alle sensazioni riunite nella rappresentazione dell'oro, si trovano riunite nell'oro stesso, che è l'oggetto della vostra rappresentazione; e che perciò voi scovrendole una ad una eseguite un' analisi non mica una sintesi, la filosofia che esponiamo, vi risponderà, che le cose in sè stesse assolutamente considerate, ed indipendentemente dalle nostre rappresentazioni; non possono giammai conoscersi da noi, e che esse sono fuori della sfera dell'attività del nostro sapere. In conseguenza gli oggetti delle nostre conoscenze son formati da noi, ed essi sono le nostre rappresentazioni stesse. I dati, gli elementi, con cui formiamo queste rappresentazioni, sono i nostri

sentimenti, cioè le impressioni esterne e le azioni interne; colla sintesi dunque di questi sentimenti si formano gli oggetti sensibili. L'albero sensibile, l'animale sensibile, non è altra cosa, che un gruppo di sensazioni riunite insieme dall'attività dell'intelligenza. La sintesi è dunque, secondo la filosofia trascendentale, la prima operazione dell'attività dello spirito: con esse si formano i concetti, che sono gli elementi del giudizio.

§. 84. La filosofia trascendentale dee determinare *a priori* gli elementi soggettivi delle nostre conoscenze. Il risultamento dell'estetica trascendentale è stato, che lo spazio ed il tempo sono gli elementi soggettivi de'prodotti della sensibilità. Quali saranno gli elementi soggettivi de' prodotti della sintesi? Abbiamo detto, che il giudizio è un prodotto della sintesi: noi troveremo dunque gli elementi soggettivi de'prodotti sintetici e perciò de'nostri concetti, i quali sono i primi prodotti della sintesi, scovrendo *a priori* gli elementi soggettivi de' nostri giudizj.

Vi sono quattro forme necessarie di tutti i nostri giudizj, e sono la *quantità*, la *qualità*, la *relazione*, la *modalità*. Riguardo alla quantità tutt' i nostri giudizj debbono essere singolari, o particolari, o universali. *La luna è opaca: alcuni corpi son trasparenti: tutt' i corpi son pesanti.* Ora per dire: la luna è opaca, noi dobbiamo riguardare le diverse qualità della luna, cioè le diverse sensazioni e rappresentazioni, di cui siamo affetti rappresentandoci la luna, come costituenti un solo insieme: noi riguardiamo questo corpo chiamato luna *uno*: questo concetto di *unità* è dunque necessario allo spirito, per poter formare un giudizio singolare; poichè egli dee riguardare il soggetto del giudizio come *uno*. Questo concetto di unità è dunque un elemento soggettivo di questi giudizj singolari. Voi non potrete ritrovare nel gruppo delle sensazioni, di cui siete affetto riguardo alla luna, alcuna sensazione, di che dir possiate: questa sensazione è appunto il con-

cetto dell' *unità*. Questo elemento necessario di tutti i giudizj singolari è dunque un elemento soggettivo. Similmente in questo giudizio: *alcuni corpi son trasparenti*, voi non ritroverete alcuna sensazione, la quale corrisponda a questo vocabolo *alcuni*: il concetto denotato da questo vocabolo essendo quello della *pluralità*, un tal concetto è dunque *a priori* in noi, esso è un elemento soggettivo de' giudizj particolari. Nel giudizio: *tutt' i corpi son pesanti*, non vi ha alcuna sensazione, la quale corrisponda al vocabolo, *tutti*. Il concetto denotato da questo vocabolo il quale è il concetto della *totalità* è dunque *a priori* in noi, esso è un elemento soggettivo di tutt' i giudizj universali. I concetti perciò di *unità*, *pluralità*, *totalità*, sono concetti *puri*, essi sono nell' intendimento indipendente da qualunque esperienza, essi sono gli elementi soggettivi di tutt' i giudizj di quantità: questi giudizj non sono possibili senza questi concetti.

Riguardo alla qualità tutt' i nostri giudizj sono o *affermativi*, o *negativi*, o *infiniti*. *Tutt' i corpi son pesanti, il sasso non è sensitivo, l' anima è non mortale.* Ne' giudizj infiniti, secondo *Kant*, si riuniscono le due maniere di giudicare, l' affermativa e la negativa, poichè consideriamo l' oggetto, come essendo di un certo modo, in cui non ha una tal qualità e giudichiamo, che esso è in un modo differente da quello, in cui sono certi altri; ciò che stabilisce nell' universalità degli oggetti un limite, una separazione, da un lato della quale gli oggetti hanno una tal qualità, nel mentre che dall' altro non hanno questa qualità. Dicendo: *l' anima è non mortale*, questo giudizio nel senso equivale a quest' altro negativo: *l' anima non è mortale*, perchè la nozione complessa, che corrisponde al primo è la stessa di quella che corrisponde al secondo, e l' una e l' altra rappresentano l' anima non mortale. Ciò non ostante il primo stabilisce una classe di cose mortali, da cui separa l' anima, lo che non istabilisce il secondo: nel primo si afferma, che l' anima

è in uno stato differente da quello di cui sono tante altre cose, ciò che non si dice nel secondo. Ne'giudizj considerati secondo la qualità, lo spirito dunque o *afferma*, o *nega*, o *limita*.

Lo spirito, secondo *Kant*, non può nè affermare, nè negare, nè limitare, se non ha antecedentemente in sè i concetti *dell'affermazione* o *realtà*, della *negazione* o *privazione* e della *limitazione*. Quando lo spirito dice: *tutt'i corpi sono pesanti*, ciò che corrisponde al vocabolo *sono* è il concetto della realtà: egli riguarda i corpi come avendo la realtà del peso: il concetto della realtà è dunque un elemento soggettivo di questa conoscenza: *i corpi sono pesanti*: senza di esso lo spirito non potrebbe dire *sono*; come non potrebbe dire *è* in quest'altro giudizio: *l'oro* è *malleabile*. Similmente non potrebbe dire *non è* in questo giudizio, *il sasso non è sensitivo*, senza il concetto della *negazione*, o *privazione*; non potrebbe dire *è non* in quest'altro, *l'anima è non mortale*, senza il concetto della *limitazione*. La proposizione esprime i diversi elementi della sintesi del giudizio; ora ciò che corrisponde ai vocaboli *è*, *non è*, *è non*, non è alcuna cosa di oggettivo, non è alcuna *sensazione*; ma solamente alcuni concetti, e questi sono quelli di realtà, di privazione, di limitazione. Questi concetti sono dunque gli elementi soggettivi de'giudizj di qualità: sono concetti puri *a priori*: senza di essi i giudizj non sarebbero possibili.

Riguardo alla relazione, i nostri giudizj sono o *categorici*, o *condizionali*, o *disgiuntivi*. I primi son quelli, in cui il predicato si riferisce al soggetto assolutamente, senz'alcuna condizione, come: *il corpo è pesante*: i secondi son quelli, in cui posta la verità di una cosa, si asserisce, che debba esser vera anche l'altra, come: *se il corpo è pesante*, *non sostenuto cade*: in questi giudizj non si afferma alcuno de'due predicati; si afferma solamente una connessione necessaria fra l'uno e l'altro. I giudizj *disgiuntivi* son quelli in

cui al soggetto si attribuisce uno fra un certo numero di attributi, ma non si determina quale, come: *l'animale è o mortale, o immortale.*

Quando dite: *il corpo è pesante*, in questo giudizio categorico riguardate il peso come un modo o un accidente del corpo, ed il corpo come una sostanza a cui questo accidente conviene; è necessario dunque, secondo *Kant*, che l'intelletto abbia in sè il concetto di *sostanza* e di *accidente*: senza questo concetto puro i giudizj categorici non sarebbero possibili. Nel giudizio condizionale lo spirito ha il concetto di una connessione necessaria fra la condizione ed il condizionato; ora il concetto di una connessione necessaria tra due cose non può venire, secondo *Kant*, da' sentimenti; esso è dunque nell'intelletto *a priori*: questo concetto, il quale è la relazione di causalità o di causa ed effetto, è dunque un concetto puro; è un elemento soggettivo nella sintesi de' giudizj condizionali. Ne' giudizj disgiuntivi i diversi predicati si riguardano come i membri di un tutto, i quali hanno una reciprocità fra di essi; difatti posto uno si toglie l'altro, tolto uno si pone l'altro. Ora questo concetto di *reciprocità*, o di *commercio*, è un concetto soggettivo, a cui non corrisponde alcun sentimento.

Riguardo alla *modalità* i giudizj sono o problematici, o assertorj o necessarj. Nel seguente raziocinio: *se il corpo è pesante, non sostenuto necessariamente cade; ma il corpo è pesante; il corpo dunque non sostenuto necessariamente cade*; il primo giudizio è problematico, poichè non si riguarda ancora il corpo pesante che come una cosa possibile: il secondo giudizio: *il corpo è pesante*, è semplicemente *assertorio*, o contingente, poichè il peso si riguarda semplicemente come reale nel corpo, non già come necessario: il terzo giudizio: *il corpo non sostenuto necessariamente cade*, è necessario, o come suol dirsi *apodittico*, poichè il cadere si attribuisce necessariamente al corpo non sostenuto.

Il modo con cui si riguarda la convenienza, o disconvenienza del predicato al soggetto nel giudizio, non è altra cosa, che una semplice veduta dello spirito, che un semplice modo del nostro pensiere: nulla di oggettivo vi corrisponde: i vocaboli *possibile*, *esistente*, *necessario*, *contingente* esprimono de' semplici concetti, a cui non corrisponde nulla di fisico. Questi concetti intanto sono necessarj per la formazione dei giudizj di *modalità*: essi son dunque *a priori* nello intelletto, sono elementi soggettivi delle nostre conoscenze.

I concetti puri di unità, pluralità, e totalità; di realtà, privazione, e limitazione; sostanza ed accidente; causa ed effetto, e commercio; di possibilità, e impossibilità; esistenza, necessità e contingenza, si chiamano da *Kant categorie*. E queste 12 categorie sono gli elementi soggettivi di tutti i nostri giudizj.

Noi abbiamo detto, che i segni per discovrire ciò, che nelle nostre conoscenze vi è di soggettivo, sono la necessità e l'universalità: applichiamo questo principio al giudizio. Io non so ciò che penserò domani, nè in tutti gl'istanti seguenti della mia vita; perchè non so quali oggetti mi saranno dati da' miei sensi; ma se ignoro gli oggetti del mio pensiere, non ne ignoro il *come*. Io non posso prevedere la materia, che mi è data dal di fuori; ma io prevedo la forma, che risiede *a priori* in me: tutto ciò che io penserò dee necessariamente esser rivestito delle quattro forme di quantità, qualità, relazione e modalità. Mi è assolutamente necessario che io lo concepisca 1. come uno, o come molti, o come tutto; 2. come reale, o negativo, o limitato; 3. come sostanza o accidente, o causa o effetto, o agente o riagente; 4. finalmente come possibile, o impossibile, o esistente o non esistente, o necessario o contingente. Niun oggetto concepito da me può ricevere un'altra forma. Queste quattro forme si trovano dunque necessariamente, ed universalmente in tutt'i nostri giudizj. Le dodici categorie che vi cor-

rispondono sono dunque gli elementi soggettivi di tutti i nostri giudizj. Ogni giudizio per esser determinato dee appartenere necessariamente ad uno de'tre modi delle quattro forme: così il giudizio: *tutti i corpi son pesanti*, secondo la quantità è universale secondo la qualità è affermativo, secondo la relazione categorico, secondo la modalità assertorio.

§. 85. Noi abbiamo già scoverto gli elementi soggettivi della sintesi dell'intelligenza. Per conoscere come la sintesi produce i concetti composti di elementi soggettivi ed oggettivi, è necessario di determinare due cose, 1. il centro dell'unione della sintesi, 2. l'ordine della sintesi stessa.

Sintesi vuol dire unione: ora l'unione suppone ciò a cui si unisce, e ciò che si unisce. Senza ciò a cui si unisce, la sintesi non è possibile. Ma la sintesi secondo *Kant* consiste ad unire rappresentazioni. Le rappresentazioni sono il nostro solo patrimonio; è dunque necessaria una rappresentazione a cui si uniscano le altre rappresentazioni. Questa prima rappresentazione, a cui le altre si uniscono, è il centro della sintesi: senza questo centro di unione la sintesi non sarebbe possibile. Questa prima rappresentazione deve essere in noi *a priori*; poichè ciò che ci vien dato dalla sensibilità è moltiplice, cioè una moltitudine di sensazioni, e le intuizioni pure di uno spazio, e di un tempo indefiniti; ora questa prima rappresentazione dee essere unica, poichè se fosse un complesso di rappresentazioni, si supporrebbe l'unione nell'atto che dee ancora prodursi. Gli oggetti sensibili non essendo altra cosa, secondo la filosofia che esponiamo, che un complesso di rappresentazioni prodotto dalla sintesi dell'intelligenza, segue, che questa prima rappresentazione *a priori*, che è il fondamento di ogni sintesi, dee ancora riguardarsi come la base della formazione degli oggetti, e come la fonte primitiva di ogni *oggettività*. Ciò si renderà più chiaro andando

avanti: ed io vi prego di prestare attenzione a quanto segue.

Nell' ideologia vi ho dimostrato, che senza l' unità metafisica del *me* non sarebbe possibile l' unità sintetica del pensiere, e senza l'unità sintetica del pensiere non sarebbe possibile alcuna scienza per l'uomo. La filosofia trascendentale ammette la conoscenza dell' unità sintetica della percezione e del pensiere; e chiama questa coscienza la *coscienza empirica*, o se si vuole *l' unità della coscienza empirica*, quale sarebbe la coscienza dell' idea di un uomo, di un albero ec. Ella nondimeno non fa nascere l' unità sintetica del pensiere dall' unità metafisica del *me*. Questa unità essendo reale nella mia filosofia, ed indipendente dal nostro modo di percepire; la filosofia trascendentale, la quale ci vieta qualunque rapporto colle realtà assolute da essa chiamate *noumeni*, non può certamente ammetterla; ma essa ha intanto bisogno di una unità, per ispiegare l' unità sintetica del pensiere, che essa ammette. In verità come spiegare questo fatto: *io son conscio di vedere il piede e la testa insieme di un uomo*, senza supporre un centro semplice di unione in cui si uniscano le percezioni del piede, e della testa? Se in un esercito uno sente caldo, un altro freddo, uno è nell'allegrezza, l'altro nella mestizia, vi potrebbe giammai essere il sentimento unico del caldo e del freddo insieme, dell' allegrezza e della mestizia? La unità empirica della coscienza suppone l' unità sintetica del pensiere; ma l' unità sintetica del pensiere suppone un centro di unione, in cui i diversi elementi del pensiere si uniscano. Questo centro semplice di unione io l' ho trovato nel *me* reale; *Kant* dove lo pone egli? in una rappresentazione *a priori*. Ma come perviene egli a determinare questa rappresentazione, che è il fondamento della sua sintesi? Questa rappresentazione essendo *a priori*, dee trovarsi necessariamente in ogni sintesi. Allora che noi abbiamo una rappresentazione, possiamo dire: *io penso que-*

sta rappresentazione : così avendo la rappresentazione del piede di un uomo, posso dire: *ho la rappresentazione del piede di un uomo*, o pure : *io penso il piede di quest'uomo*. La rappresentazione *io penso*, è dunque necessario che possa unirsi con ciascun'altra rappresentazione possibile. Questa rappresentazione si trova dunque necessariamente ed universalmente in ogni sintesi dell'intelligenza; essa è dunque il centro di unione di tutte le altre rappresentazioni: questa rappresentazione è perciò *a priori*, essa non ci vien data: ma è il primo atto della spontaneità dell'intelligenza: essa è indipendente dall'esperienza: ogni rappresentazione essendo mia rappresentazione suppone necessariamente la rappresentazione *io penso*. Questa rappresentazione si chiama da *Kant l'unità trascendentale della coscienza*, o pure *l'unità trascendentale dell'appercezione*. Dalla riunione di ciascuna rappresentazione particolare alla rappresentazione *io penso* incomincia la sintesi dell'intelligenza.

Non bisogna confondere l'unità trascendentale della coscienza colla categoria dell'unità: la seconda serve a produrre l'unità sintetica delle rappresentazioni: ma non può farlo senza la prima. L'essere conoscitore riunendo ciascuna rappresentazione, per esempio, di ciascuna parte di un uomo, di un albero ec. alla rappresentazione *io penso*, ed applicando all'insieme di queste rappresentazioni la categoria dell'unità, costituisce l'unità sintetica della rappresentazione di un uomo, di un albero ec. e da questa unità sintetica nasce l'unità empirica della coscienza, o l'atto unico della coscienza, il quale abbraccia tutte le rappresentazioni riunite nell'unità sintetica di cui parliamo. L'unità trascendentale della coscienza per mezzo delle categorie costituisce dunque l'unità sintetica delle nostre rappresentazioni, da cui nasce l'unità della coscienza empirica delle stesse; di quella coscienza, in forza della quale possiamo dire, io son conscio della rappresentazione di un uomo, di un albero ec.

Nella ideologia vi ho parlato eziandio dell' unità fisica degli oggetti corporei, e vi ho detto, che sebbene questa nasca dall' unità sintetica del pensiere, pure suppone negli oggetti qualche cosa che determina la unità sintetica del pensiere, e che ci somministra un motivo legittimo di qualificarli coll'aggettivo metafisico *uno*. La filosofia trascendentale rigetta assolutamente questa dottrina: essa ci vieta qualunque comunicazione cogli oggetti in sè stessi considerati; gli oggetti sono perciò, secondo i suoi canoni, i prodotti della sintesi dell' intelligenza, quindi l' unità sintetica del pensiere dee credersi la stessa dell' unita fisica. Ora l' unità sintetica del pensiere dipende, come abbiamo detto, dall' unità trascendentale della coscienza: questa è dunque l'origine, ed il fondamento della formazione degli oggetti; un oggetto altro non essendo, secondo la filosofia trascendentale, se non che l' unità sintetica di alcune rappresentazioni. È perciò che la unità trascendentale della coscienza si chiama *l'unità oggettiva*. Che cosa è mai un albero, un animale ec. secondo la filosofia trascendentale? esso è l' insieme di alcune rappresentazioni abbracciate dalla coscienza; ma questo insieme è formato dalla sintesi dell' intelligenza coll' ajuto delle categorie, e questa sintesi suppone la rappresentazione *io penso*: questa è dunque il fondamento e la sorgente di tutti gli oggetti, e senza di essa niun oggetto sarebbe possibile.

Una difficoltà vi si presenterà certamente al pensiero: la filosofia trascendentale, voi potrete dire, ammette alcuni elementi oggettivi nelle nostre conoscenze: le sensazioni, le quali sono la materia delle intuizioni empiriche, ci vengono dal di fuori; come dunque può essa intenderci qualunque rapporto cogli oggetti in sè stessi considerati? Io non fo al presente altra cosa, se non che esporvi i principj fondamentali della filosofia trascendentale: ora sono due canoni di questa filosofia che la sensazione ci vien dagli oggetti, e che noi non abbiamo alcuna comunicazione istrut-

tiva cogli oggetti in sè stessi considerati chiamati *noumeni.* Io non so come si accordino questi due canoni, nè come possano accordarsi.

Checchè ne sia di ciò, il problema che la filosofia trascendentale, nell' esame dell' intelletto si propone di risolvere, è il seguente: *come l' intelletto colla sintesi delle sensazioni forma gli oggetti dell' esperienza?* E qui vi prego di notare, non ostante qualunque difficoltà possa presentarvisi, che il problema è generale, e riguarda tanto l' oggetto del senso interno, che l'*io* percepito dalla coscienza empirica, chiamato l' *io empirico*, per distinguerlo da ciò che è reale in sè o dal *me noumeno.* Coll' andare avanti, ciò vi si renderà più chiaro.

§. 86. I risultamenti delle nostre ricerche sono stati, 1.º la prima operazione dello spirito è la sintesi, 2.º il centro della unione degli elementi della sintesi è l'unità trascendentale della coscienza, 3.º quest'unità col soccorso delle categorie costituisce l' unità sintetica delle rappresentazioni, e perciò tutti gli oggetti dell' esperienza. Ora si domanda: quale ordine serba questa sintesi nella unione degli elementi delle nostre conoscenze? Noi sappiamo già ciò a cui la sintesi unisce le varie rappresentazioni offerte dalla sensibilità; è naturale perciò di cercare quali sono le prime rappresentazioni che la sintesi unisce alla rappresentazione *io penso*: quale ordine serba l'intelletto nella combinazione dei diversi elementi, per formare gli oggetti della esperienza?

La filosofia che esponiamo stabilisce il seguente canone: *Le categorie debbono prima combinarsi colle intuizioni pure dello spazio e del tempo. Il tempo in particolare, come forma del senso interno, serve di mezzo e di legame fra le categorie, e la materia delle intuizioni sensibili, cioè le sensazioni.* Una categoria applicata alla forma pura della sensibilità, costituisce uno *schema*, o *tipo primitivo.* Così i primi prodotti della sintesi dell' intelligenza sono gli *schemi.* Io mi

impegnerò di rendervi chiaro ciò che vi dico. Lo spazio puro è in noi indipendentemente dall'esperienza; ma questo spazio è indeterminato, e non ci rappresenta alcuna figura determinata; intanto gli oggetti dell'esperienza esterna ci rappresentano spazj determinati, cioè non l'estensione indeterminata, ma l'estensione figurata; essi ci presentano un cubo, per esempio, un globo, un cilindro, o una figura quale che siasi: un albero, un animale qualunque hanno una figura determinata; per formare dunque gli oggetti dell'esperienza esterna è necessario formar prima lo spazio determinato, in cui noi circoscriviamo tutte le qualità che ad essi si attribuiscono. La sensibilità non ci dà che uno spazio indeterminato come forma *a priori* delle nostre intuizioni empiriche; lo spazio determinato è dunque un prodotto della sintesi dell'intelligenza, la quale opera su lo spazio indeterminato datole *a priori*, come elemento soggettivo della sensibilità; ma ne' prodotti della sintesi dell' intelligenza vi entrano come elementi soggettivi le categorie; la combinazione delle categorie collo spazio costituisce dunque gli *schemi* o sia le figure dei corpi: ma ciò richiede una maggiore spiegazione. Supponiamo che un corpo esposto a'nostri sensi avesse la figura di un cubo; la prima cosa che dee fare la sintesi per la formazione di questo corpo si è quella di costruire nello spazio indeterminato la figura di un cubo. Lo spirito dee costruire *a priori* questo cubo, nello stesso modo come lo costruiscono i Geometri.

La nozione del numero è più generale di quella di spazio o di estensione, e da ciò nasce che essa è rappresentativa tanto della grandezza continua che della discreta. La sintesi incomincia dal semplice, ed i suoi prodotti sono più semplici de'seguenti; ora le idee più sono generali, più sono semplici, come abbiamo detto nel secondo capitolo della logica; la sintesi dell' intelligenza dee dunque formare prima il concetto del numero in genere, che quello di uno

spazio determinato in generale. Vediamo come procede in questa formazione. Nella visione pura del tempo immaginate un momento, un istante: a questo istante unito dall'intelletto alla rappresentazione *io penso* applicate la categoria della *unità*, voi direte *uno*; immaginate un secondo istante, il quale legandosi come il primo colla rappresentazione *io penso*, coll'applicazione della stessa categoria dell'unità vi farà dire ancora *uno*: applicate a'due momenti così formati la categoria di *pluralità*, e direte *due*: così seguitando direte *tre*, *quattro*, *ec.* In tal modo nascono i concetti sensitivi de' numeri diversi. Ma osservate che l'intelletto, prima di formare i concetti de'numeri particolari, deve secondo *Kant* formare il concetto primitivo di ciascun numero, vale a dire il concetto universale. Un tal concetto si forma applicando alla serie de' momenti le categorie di unità e pluralità, e così nasce la nozione generale del numero, il quale è l'addizione successiva di uno ad uno. Prima di pensare due uomini, si dee secondo *Kant* pensare il *due*, e prima di pensare il *due*, si deve pensare il numero generale, cioè formare il concetto universale del numero; questo concetto si chiama lo *schema* delle categorie di quantità, e nasce dall'applicazione delle categorie di quantità all'intuizione pura del tempo; il tempo è dunque il mezzo con cui le categorie si legano agli altri elementi delle nostre conoscenze, ed i primi prodotti dell'intelligenza colla sintesi sono gli *schemi*, cioè la combinazione degli elementi soggettivi della sensibilità, e fra questi in primo luogo, ed immediatamente coll'elemento del tempo. Allora che l'intelletto pensa il *due* rende più determinato e composto il concetto universale del numero; ciò dicesi nella filosofia che esponiamo, formare un' *immagine*; così il due, il tre ec. sono immagini del numero; come mettendo cinque punti in una carta . . . . . voi avete l'immagine del numero cinque: l'immagine è allo schema, ciò che la spezie è

al genere; ma siccome i cinque punti impressi nella carta sono specie riguardo al *cinque*, così sono *individuo* riguardo al numero in generale, e riguardati come individuo si chiamano nella filosofia Kantiana *oggetto*. Così la sintesi della intelligenza *forma prima gli schemi, poi le immagini, indi gli oggetti*. Così dovendosi formare la figura di un albero la sintesi forma prima il genere di questa figura, indi la specie, e poi unendo a questa specie qualche cosa di empirico, come per esempio i colori che scorgiamo nell'albero, forma l'oggetto o l'individuo.

Ma ritorniamo ancora indietro, e vediamo come l'intelletto costruisca le figure degli oggetti sensibili, e rechiamo l'esempio citato, cioè la figura del cubo. I geometri concepiscono formarsi le linee dallo scorrere di un punto; le superficie dal moto laterale delle linee: i solidi dal moto in alto o in basso delle superficie. Ciò supposto si concepisca un punto il quale scorrendo produca una linea terminata; indi si concepisca che questa linea, scorrendo lateralmente, produca coi suoi due estremi altre due linee eguali a sè stessa, e che siano ad essa perpendicolari, noi avremo lo *schema* di un quadrato. Supponendo che questo quadrato s' innalzi lungo una linea ad esso perpendicolare, ed eguale alla linea generatrice, avrete lo *schema* del cubo. Ora vediamo quali elementi entrino nella costruzione del cubo costruito *a priori* dall'intelletto. Questa costruzione pone un moltiplice, o sia un numero; ed il numero nasce applicando le categorie di quantità al tempo, come abbiam detto di sopra: ma questa costruzione si fa nello spazio puro, questo spazio è supposto in tutte le costruzioni geometriche, lo spazio puro è dunque un elemento di questa costruzione; le categorie si applicano dunque anche allo spazio puro. Ma si applicano a questo perchè si sono applicate al tempo; esse si combinano dunque immediatamente col tempo, e mediatamente con lo spazio; e qui osservate ancora che lo

spirito, dopo di aver costruito il cubo, riguarda i suoi diversi elementi come parti, ed il cubo interno come tutto: la categoria di *totalità* entra dunque ancora in questa sintesi dell'intelligenza; ecco ora quali sono gli elementi di questo prodotto sintetico, 1.° la forma pura del tempo e quella dello spazio, 2.° le categorie di unità, pluralità, totalità. Il centro di unione della sintesi è la rappresentazione *io penso*, o l'unità trascendentale della coscienza: l'ordine della sintesi è l'applicazione delle categorie immediatamente al tempo, e mediatamente allo spazio.

Fin qui la sintesi non combina che soli elementi soggettivi; i suoi prodotti non sono ancora gli oggetti dell'esperienza; è necessario di aggiungere a queste combinazioni *a priori* un elemento oggettivo: questo elemento è la sensazione: unite le sensazioni al cubo, che lo spirito ha formato *a priori*, ed avrete un dado, un cubo di ghiaccio, un cubo di legna; il che vale quanto dire un oggetto di esperienza.

Ecco dunque come la sintesi dell' intelletto forma gli oggetti tutti della natura sensibile, cioè tutti i concetti empirici ed individuali, i concetti per esempio di un cane, di un cavallo, di un ciriegio, del sole, della luna ec.; ma ciò richiede ancora qualche altra dilucidazione.

Antecedentemente vi ho fatto osservare, che la sintesi del giudizio richiede per esser completa e determinata, che entrino in combinazione categorie appartenenti a tutti i quattro modi, a cui può ridursi il giudizio, cioè categorie di quantità, di qualità, di relazione e di modalità. Ora per quanto abbiamo detto le categorie debbono immediatamente combinarsi col tempo, quindi è necessario che per formarsi un oggetto di esperienza, un concetto empirico, individuale, si esegua prima l'applicazione necessaria delle categorie di quantità, qualità, relazione e modalità, all' intuizione pura del tempo. Riprendiamo l'esempio di sopra: di che si compone il concetto empirico di

un cubo di marmo, di ghiaccio, di legno ec.? In primo luogo della rappresentazione della figura del cubo, e noi abbiamo veduto, che per formarla è necessario applicare le categorie di quantità al tempo: dopo formato il cubo noi riuniamo a questa rappresentazione un gruppo di sensazioni di colore, di solidità, di durezza, di peso, di levigatura, di freddo, o di caldo ec.; ora ciascuna sensazione ha un grado: gettate lo sguardo su di un'amena campagna coperta di verdi piante, voi troverete in ciascuna pianta un verde diverso, avrete un verde più carico in una, meno carico in un'altra; prendete de' corpi con la mano, il sentimento del peso sarà più forte in uno, che in un altro: il calore può essere ancora più intenso, o meno intenso. Ogni sensazione ha dunque un grado, ed ha necessariamente un grado. Se ogni sensazione ha necessariamente un grado, il grado è dunque ancora un elemento soggettivo della sensazione; esso nondimeno non è un elemento soggettivo semplice; quali sono dunque i suoi componenti? *Kant* li trova nella categoria di realtà e nella forma pura del tempo: la categoria di realtà, applicata al tempo, costruisce lo *schema* di questa categoria, il che vale quanto dire il grado della sensazione. Supponete il tempo come vòto, avrete lo *schema* della privazione: supponete l'istante seguente sia riempiuto di una realtà, per esempio di un certo calore: che questo calore rimanendo, l'istante appresso sia riempiuto ancora dello stesso calore, voi concepirete il grado del calore come incominciando dallo zero, e pervenendo al due. Il grado dunque è lo *schema* della categoria di realtà: così gli oggetti si limitano nella parte empirica delle sensazioni. Noi riguardiamo il freddo nel cubo di ghiaccio, e la consistenza come qualità, o modi del ghiaccio; la categoria di sostanza entra dunque ancora come elemento soggettivo nella nostra sintesi; ma noi non riguardiamo il freddo e la consistenza del ghiaccio come modi, se non

perchè pensiamo che queste cose cessano di essere nel mentre che la sostanza del ghiaccio resta; difatto se voi avvicinate il ghiaccio al fuoco, esso perde il freddo e la consistenza, e prende la forma del fluido: noi dunque riguardiamo la sostanza come un soggetto, che dura nel tempo mentre i modi cessano: la categoria di sostanza si combina qui dunque ancora coll' intuizione pura del tempo. Similmente voi riguardate nell' esperienza citata il fuoco come causa della fluidità del ghiaccio: la categoria di causalità entra dunque in questa esperienza come elemento soggettivo; ma questa categoria si applica ancora al tempo, poichè il fuoco si suppone esistere prima della fluidità del ghiaccio,ed in generale la causa, secondo *Kant*, si concepisce in un tempo antecedente all' effetto. Finalmente il cubo di ghiaccio di cui parliamo si riguarda come esistente in un dato tempo, il che avviene per la sintesi della categoria di esistenza, ch' è una delle categorie di modalità col tempo. Per formar dunque un oggetto di esperienza, e perciò un concetto empirico individuale, è necessario prima, che l'intelletto formi gli *schemi* di alcune categorie di quantità, qualità, relazione e modalità, e che in seguito unisca a questi *schemi* la materia, o l'elemento oggettivo della sensazione.

Se la natura sensibile è un prodotto della sintesi dell' intelligenza, le leggi di questa sintesi son dunque le leggi della natura; così la legislazione suprema della natura, secondo la filosofia che esponiamo, riposa nel nostro intendimento. Se un architetto costruisce un edificio di cui forma il disegno, le leggi di questo edificio, cioè la sua forma nel tutto, nelle parti, i rapporti di queste parti fra di esse, nell'atto che furono le leggi della sintesi immaginativa civile dell' architetto che ne formò il disegno, divennero poi, effettuandosi il disegno stesso, le leggi oggettive dell'edificio. L' architetto che forma la natura sensibile è il nostro intelletto: esso costruisce *a priori*

indipendentemente dalla esperienza gli schemi delle categorie; le leggi dello schematismo debbono dunque divenire le leggi della natura sensibile; e queste leggi sono *a priori* nell'intelletto medesimo. Così per esempio la legge, *che in tutti i cambiamenti della natura la sostanza rimane*, è la legge dello schematismo della categoria di sostanza, e questa legge della natura è *a priori* nell'intelletto, il quale con la sintesi delle sensazioni la rende oggettiva. Dite lo stesso dell'altra legge: *che ogni avvenimento della natura suppone una causa da cui deriva, e che lo precede*; essa è la legge dello schematismo della categoria di causalità, che l'intelletto effettua colla sintesi delle sensazioni, con cui costruisce la natura sensibile.

§. 87. L'umano sapere, dice *Kant*, non si estende al di là dell'esperienza. Ma l'esperienza ha due sorgenti riguardo alle nostre facoltà, e si compone di due specie di elementi; essa nasce dalla sensibilità e dall'intelletto, cioè dalla passibilità e dalla attività. Essa si compone di due specie di elementi soggettivi, e di elementi oggettivi. Gli elementi soggettivi non hanno un valore oggettivo se non come forme degli oggettivi, e perciò, nella combinazione con questi, in sè stessi non hanno alcuna realtà; perciò il Kantismo si definisce per un *idealismo trascendentale, ed un realismo empirico*; poichè esso non ammette alcuna realtà *a priori*, ma solo nell'esperienza. Così lo spazio ed il tempo, la causa, la sostanza ec. non hanno alcuna realtà, considerate queste cose *a priori* ed in sè stesse: ma esse ne hanno una nell'esperienza o ne'fenomeni; poichè costituiscono le forme dell'esperienza.

Gli elementi soggettivi che si trovano ne'nostri concetti empirici sono di due specie: alcuni sono negli oggetti in quanto questi son sentiti: altri in quanto questi son pensati. Così se voi dite *il sole è esteso*, il vocabolo *esteso* esprime un elemento soggettivo del sole, in quanto il sole è sentito: se dite *il sole è uno*, il vocabolo *uno* esprime un elemento soggettivo del

sole, in quanto il sole è pensato: i primi elementi sono le intuizioni pure dello spazio e del tempo, i secondi sono le categorie.

L'attività dell'intelletto consiste nella sintesi e nell'analisi. L'analisi suppone l'oggetto che si dee decomporre; e questo oggetto si dee formare dalla sintesi. La sintesi è dunque prima dell'analisi. Inoltre l'analisi decomponendo l'oggetto, non può ritrovarvi altri elementi se non quelli che la sintesi vi ha posto nella sua formazione. Quando dunque i filosofi della scuola di *Locke*, decomponendo l'idea di un corpo, vi trovano l'idea di spazio o di estensione, di pluralità o di numero, di sostanza ec., se questi filosofi da ciò concludono, che queste nozioni ci vengono dall'esperienza ed á *posteriori*, traggono una falsa illazione: tutti questi elementi si trovano nell'idea complessa di un corpo, ma bisogna prima di tutto esaminare come si forma l'oggetto che si decompone, o, il che vale rigorosamente lo stesso, la rappresentazione del corpo che si *analizza*. Così la sintesi forma gli oggetti, l'analisi li decompone; e questa analisi è necessaria per formare il sapere umano, e nasce in seguito della sintesi. La sintesi coi caratteri della sensazione compone il gran libro della natura, l'analisi lo legge e lo studia; ecco tutto il sapere umano.

Gli oggetti tutti della natura soggetti all'esperienza sono formati dalla sintesi dell'intelletto; questa sintesi non produce, e non può produrre che rappresentazioni nostre, vale a dire *fenomeni*, *apparenze*. Al di là di queste apparenze il nostro sapere non può giungere: se dunque vi è qualche realtà oltre de'fenomeni che ci colpiscono ed indipendentemente dagli stessi, questa è inaccessibile al sapere umano.

I canoni del *trascendentalismo* sono generali. Allora che si dice che tutti gli oggetti dell'esperienza son formati dalla sintesi dell'intelletto, non bisogna escludere l'oggetto della esperienza interna, cioè l'*io* della coscienza. Che cosa è mai l'*io* della coscienza? È

una sostanza che dura: ed in cui si succedono molte sensazioni, ed affezioni interne. Ora la nozione della sostanza che dura è lo schema della categoria di sostanza, o la combinazione de'due elementi soggettivi; di una categoria e dell'intuizione pura del tempo: più, le sensazioni hanno un grado, e questo grado è un prodotto sintetico di elementi soggettivi ancora, cioè della categoria di qualità, e del tempo. L'*io* è dunque un *fenomeno*, un'*apparenza*, una *rappresentazione*, come tutti gli altri oggetti della natura, e niente altro.

Abbiamo veduto, come la ragione giunga a scovrire l'esistenza dell'*assoluto*, ma eziandio abbiamo mostrato, che questa nozione dell'assoluto è un prodotto della sintesi del raziocinio, e non mica un prodotto dell'analisi de'sentimenti; la filosofia trascendentale conviene in ciò con noi, ma ne è discorde in un punto della più alta importanza, e si è che essa toglie alla nozione dell'assoluto la realtà, che noi le accordiamo. Se gli elementi soggettivi delle nostre conoscenze non acquistano un valore oggettivo se non che nella sintesi con cui si formano gli oggetti dell'esperienza, come può mai, secondo la filosofia che esponiamo, darsi un valore oggettivo all'*assoluto*, che non entra nella sintesi di alcun oggetto sensibile? Gli elementi, che entrano per sintesi nella formazione di un oggetto, possono distaccarsi per analisi: provatevi di *analizzare* un oggetto sensibile quale che siasi, voi non otterrete giammai in risultamento l'assoluto: questo rimane dunque, secondo la filosofia trascendentale, una semplice *idea* della ragione sprovvista di qualunque realtà. *Kant* nondimeno ammise l'esistenza di Dio, ma su di altri motivi, de'quali non è qui luogo di parlare.

§. 88. Vi ho esposto la teorica della filosofia trascendentale sull'origine delle nostre idee: essa è direttamente contraria a quella da me adottata, e che vi avea antecedentemente esposta; in questa non si

pone nell'intelletto alcuna nozione *a priori*, indipendentemente dall'esperienza. Le idee dello spazio e del tempo, e quello delle categorie si fanno derivare *a posteriori*, dalla meditazione su'sentimenti, esse nascono tutte dal sentimento del *me* il quale sente *un fuor di me*. La meditazione le deriva tutte da questo fatto primitivo. Noi ammettiamo, che la nozione dell'*assoluto* è un prodotto della sintesi del raziocinio; ma noi accordiamo la realtà a questa nozione, come l'accordiamo alla percezione del *me*. Questa realtà poggia su i seguenti princìpj. 1. I dati sperimentali ci danno delle conoscenze reali, vale a dire delle conoscenze che ci rivelano l'esistenza di qualche cosa reale in sè, di un *noumeno*, per parlare col linguaggio di *Kant*, come è per esempio il sentimento del proprio essere, del *me*. 2. Il raziocinio. che ci mena all'assoluto, è composto di giudizj analitici: quindi essendo questo dato sperimentale, *esiste un essere variabile*, una conoscenza reale: il raziocinio il quale si scovre l'identità di questo giudizio con quest'altro: *esiste l'assoluto*, ci mena ancora ad una conoscenza reale. Ora si domanda qual dottrina debbesi ammettere, quella che ci presenta la filosofia trascendentale, oppure quella che ci presenta la filosofia dell'esperienza?

Chiamo filosofia dell'esperienza quella la quale pone 1. che i dati sperimentali ci rivelano dell'esistenze reali in sè, e che pone questi dati fra le nostre conoscenze primitive. 2. che riguarda la connessione fra l'esistenze, cioè fra l'effetto e la causa, e fra la modificazione ed il soggetto come reale, e non soggettiva: e che perciò ammette nello spazio quella facoltà di sintesi, che nella psicologia abbiamo chiamata *sintesi reale*.

Per esaminare se si dee ammettere la filosofia trascendentale, o quella dell'esperienza, io riduco la quistione a questo semplice problema. *La connessione fra le percezioni che costituiscono un concetto empi-*

rico è ella soggettiva o pure oggettiva? Se è soggettiva bisogna decidersi per la filosofia trascendentale, se oggettiva per la filosofia dell'esperienza.

Per risolvere il problema, io mi servo del segno stesso di cui la filosofia trascendentale si serve per distinguere il soggettivo dall' oggettivo. Questo si è quello enunciato antecedentemente: *ciò che viene dal soggetto è necessario.* Se la connessione fra le percezioni, che costituiscono un concetto empirico è soggettiva, essa deve essere necessaria. *Kant* dice difatto, che l'esperienza non è possibile se non che per la sola rappresentazione della congiunzione necessaria delle percezioni. Egli chiama questo principio, il principio supremo delle analogie dell'esperienza. Noi abbiamo dunque un mezzo facile per discovrire, se la connessione fra le percezioni, che costituiscono un concetto empirico, sia soggettiva. Ora l'analisi di ciascun concetto empirico ci fa vedere che non vi è alcuna necessaria connessione fra le diverse percezioni, che costituiscono un concetto empirico; questa non è dunque soggettiva, ma oggettiva: e la filosofia trascendentale mancando il fondamento, crolla senza riparo. È evidente, ed io l' ho fatto vedere nel secondo capitolo della logica, che tutti i giudicj empirici sono contingenti, il che val quanto dire, che la congiunzione fra le percezioni del seggetto e quella del predicato non è necessaria. Ora se la congiunzione, fra le percezioni, che costituiscono un soggetto empirico, fosse necessaria, risolvendo questo concetto in un giudizio empirico, questo dovrebbe essere necessario. Di che si compone egli mai il concetto empirico di una pesca? Del concetto di una certa figura, di un dato colore, di un dato peso, di una data durezza ec., la riunione di tutte queste percezioni costituisce il concetto empirico della pesca. Ora fra tutte queste percezioni non vi è mica una congiunzione necessaria: qual relazione si trova fra la figura della pesca, ed il suo colore, fra questa figura colorata di un dato

colore, ed il suo sapore? Quale fra queste percezioni, è quella di un dato peso, di una data durezza ec.? L'analisi non ritrova in questo complesso di percezioni l'elemento della *connessione, necessaria*, e se l'analisi non ve lo trova, la sintesi non ve lo ha posto; e se la sintesi non ve lo ha posto, la congiunzione che si trova non è mica soggettiva, ma oggettiva; non è dunque lo spirito che la forma; ma essa è un dato dell'esperienza. Per poco che si segua la filosofia trascendentale nella formazione degli schemi degli oggetti si ravviserà con evidenza, che essa non può giammai stabilire quella congiunzione necessaria fra le diverse rappresentazioni, che costituiscono uno *schema*, cosa che avrebbe dovuto fare per ragionare in censeguenza del suo principio fondamentale. Se gli *schemi* si costruiscono *a priori* dall'intelletto, la sintesi che li produce dovrebbe esser necessaria, poichè secondo il trascendentalismo ciò che viene dal soggetto è necessario. Ora questa sintesi è arbitraria affatto, e *Kant* stesso ne conviene: egli difatto dice, che ogni congiunzione consiste o nella composizione o nella connessione: che la composizione consiste nella sintesi de' varj, i quali non appartengono necessariamente l'uno all'altro, come quei due triangoli, i quali nascono nel quadrato diviso per mezzo dalla diagonale, non appartengono necessariamente l'uno all'altro, e che di questa specie di congiunzione è la sintesi dell'*omogeneo* in tutte quelle cose le quali possono matematicamente considerarsi. Or se la sintesi degli schemi da cui comincia la sintesi, che ci dà gli oggetti dell'esperienza, è arbitraria affatto, ov'è quella congiunzione necessaria fra le percezioni, che *Kant*, esige per la possibilità dell'esperienza? Come questo filosofo non si è accorto di questa palpabile contradizione, che si ritrova nella sua filosofia?

§. 89. Il filosofo di Koenisberg si sarebbe accorto di questa contradizione, se avesse meditato attenta-

mente su l' origine del suo trascendentalismo: questo, secondo egli confessa, è nato da' pensamenti di Hume su la causalità che noi abbiamo riferito altrove. Il filosofo inglese ha detto: io non ritrovo alcuna connessione necessaria fra gli avvenimenti della natura: io non ho dunque alcuna nozione di questa connessione. *Kant* ha ammesso il principio di *Hume*, ma egli ha concluso altrimenti: la causalità egli ha detto non è nelle cose osservate; essa è dunque nell' osservatore: essa non è oggettiva, è soggettiva; ma egli non gettò lo sguardo della meditazione su l' insieme nel suo sistema; egli ammise in seguito che le categorie dell' intelletto acquistano un valore oggettivo nell' esperienza; egli ammise che le leggi soggettive del nostro intelletto divengono le leggi della natura stessa: egli riconobbe che se le categorie entrano come elementi per sintesi, nella formazione degli oggetti dell' esperienza, si possone distaccare per analisi. Ora da tuttociò egli avrebbe dovuto conoscere la contradizione del suo sistema. O la causalità può ricavarsi per analisi dagli oggetti della natura sensibile ed *Hume* ha torto negandolo: se *Hume* ha ragione, come dice *Kant*, la causalità non può derivarsi analiticamente dagli oggetti; ma se l' analisi non può derivarla, la sintesi non ve l' ha posta, ed il trascendentalismo crolla. *Kant* dice che la congiunzione, la quale si pone fra il moto del corpo urtante, e quello dell' urtato, non viene mica dall' esperienza, ma che ella è soggettiva; ma se essa è soggettiva dee esser necessaria: ora lo spirito non vi ravvisa questa necessità, questa congiunzione non è dunque soggettiva, ma oggettiva. Io trovo questo argomento senza replica.

§. 90. Se la congiunzione fra le percezioni di cui si compone un concetto empirico non è mica soggettiva, essa dee essere un dato dell'esperienza: l'analisi in conseguenza di questo concetto è la prima operazione dello spirito. La gran lite perciò fra la fi-

losofia trascendentale, e la filosofia dell' esperienza può ridursi alla più semplice espressione col seguente problema. *La prima operazione dell' attività dell' intelligenza è ella la sintesi, o l' analisi?* Se è la sintesi, la congiunzione fra le diverse percezioni, che costituiscono un concetto empirico, è necessaria: ma essa non è necessaria; la prima operazione dell' attività dell' intelligenza è dunque l' analisi.

Se la prima operazione dell' intelletto è l' analisi, bisogna ammettere una sintesi reale e bisogna perciò ammettere che la connessione fra l' esistenze che costituiscono un oggetto completo di esperienza è un dato dell' esperienza.

Queste osservazioni ci danno il dritto di concludere, *che bisogna rigettare la filosofia trascendentale, ed ammettere la filosofia dell' esperienza.*

RIASSUNTO

Della logica mista per domande e risposte.

D. Che cosa si tratta nella Logica mista?

R. Il fine della Logica mista è di spiegare la dottrina della realtà, della certezza e de' limiti della nostra conoscenza; e perciò di determinare i motivi legittimi delle nostre conoscenze, e le cause de' nostri errori.

D. In che consiste la *realtà della nostra conoscenza?*

R. La conoscenza congiunta coll' esistenza dell' oggetto conosciuto è una *conoscenza reale.*

D. Provatemi che lo spirito umano è capace, e possiede conoscenze reali.

R. La realtà della conoscenza, o l' esistenza di alcune conoscenze reali, è una verità primitiva, e perciò indimostrabile.

D. Di qual natura è questa verità primitiva?

R. È una verità primitiva difatto o di esperienza interna.

D. Ditemi qual'è questa verità primitiva.

R. Espressa generalmente è la seguente: *Io sono esistente nello stato di pensiere.* Questa verità si pone negandola; poichè se voi negate di essere esistente nello stato di pensare, ponete voi stesso che negate ciò: ora il porre voi stesso che negate il vostro *me pensante*, è il porre voi stesso pensante. Se dite che v' ingannate sempre ponete voi stesso che v' ingannate, cioè che pensate.

D. Che cosa intendete per motivi legittimi de' nostri giudizj?

R. Ciò che determina lo spirito a formare un tal giudizio, chiamasi *motivo di questo giudizio*: questo motivo è *legittimo*, quando il giudizio da esso motivato è vero. Se poi il giudizio motivato è falso, il motivo è causa d' errore.

D. Quanti motivi legittimi abbiame de' nostri giudizj?

R. I motivi legittimi delle verità primitive difatto son tre, cioè la *coscienza*, i *sensi esterni*, e l' *autorità* degli altri uomini. I motivi legittimi delle verità primitive *razionali* o *metafisiche* non sono più di uno, e questo è l' *evidenza immediata*, cioè la percezione immediata della relazione d'identità o di ripugnanza delle nostre idee.

D. La memoria non è forse un motivo legittimo delle nostre conoscenze?

R. La memeria è certamente un motivo legittimo delle nostre conoscenze; poichè senza la memoria la scienza sarebbe impossibile. Ma la memoria non è un motivo *originario* e produttivo di conoscenze, che non si sono avute. Essa è un motivo *ausiliario* di tutti gli altri motivi quali che sieno.

D. Si può provare la legittimità del motivo della memoria?

R. La legittimite del motivo della memoria non può provarsi se non supponendo la legittimità indimostra-

bile del motivo della coscienza, poichè questa ci attesta l'esistenza della memoria in noi.

D. Sembra dunque che la coscienza si possa riguardare come un motivo legittimo della legittimità di tutti gli altri nostri giudizj?

R. Per l'appunto. La coscienza si dee riguardare sotto due aspetti, come *motivo legittimo immediato* di tutti questi giudizj che riguardano il nostro *me*, e come *motivo mediato ed ultimo* di tutti i nostri giudizj; poichè l'esistenza di tutti gli altri motivi è appoggiata su la coscienza.

D. Il motivo della testimonianza degli altri uomini è anche appoggiato su la testimonianza della coscienza?

R. Questo motivo è appoggiato per analogia su la testimonianza de' nostri sensi; e la testimonianza dei nostri sensi non meno che l'esistenza del motivo ausiliario della memoria riposano come in ultimo fondamento su la testimonianza della coscienza.

D. Quali sono dunque i motivi legittimi, che ci danno le verità primitive difatto?

R. Sono la coscienza, la testimonianza de' sensi esterni, l'autorità degli altri uomini ed il motivo ausiliario della memoria.

D. Quali sono i motivi legittimi che ci danno le verità primitive *razionali* o *metafisiche*.

R. Non ve n'ha che un solo, ed è questo l'*evidenza immediata*, cioè la percezione chiara ed immediata della relazione d'identità o di ripugnanza fra le nostre idee.

D. Vi è forse qualche espressione generale che comprenda tutte le verità primitive metafisiche?

R. Vi è; ed è il famoso principio di contradizione: *non può una cosa insieme essere e non essere.*

D. Quali sono i motivi legittimi delle verità dedotte?

R. Non ve n'è che un solo, ed è la *deduzione* o sia il *raziocinio*.

D. Ma non vi sono due specie di verità dedotte, cioè

verità dedotte metafisiche o razionali, e verità dedotte d' *esistenza*.

R. Certamente vi son queste due specie di verità dedotte; e perciò noi abbiamo distinto il raziocinio in *puro* e in *misto*. Quest' ultimo partendo da alcune esistenze sperimentali ci mena ad altre esistenze, le quali, sebbene non cadono sotto l' esperienza, possono nondimeno cadervi, o pure sono assolutamente ed esclusivamente del dominio della ragione.

D. Avete detto che tutti i motivi legittimi delle nostre conoscenze riposano in ultimo su l'autorità della coscienza: bramo ora sapere, se l'esistenza dell'universo materiale sia eziandio mediatamente attestata dalla coscienza.

R. Si dee rispondere affermativamente alla proposta quistione. La coscienza ci assicura senza equivoco dell' esistenza della percezione dei corpi: essa ci mostra che questa percezione si riferisce da noi a' corpi con una doppia relazione, cioè colla relazione generale di qualunque pensiere ad un oggetto e colla relazione speciale di causalità: noi riguardiamo i corpi non solamente come oggetti delle nostre percezioni sensibili, ma eziandio come cause di queste percezioni. Questa identità dell'oggetto della percezione, nella stessa cosa ch'è il *corpo* costituisce la realtà della percezione empirica.

D. Da quanto abbiamo detto rilevasi che lo spirito umano è capace di conoscere alcune verità; che egli conosce la propria esistenza per la coscienza che ha di sè stesso; quella de' corpi che lo circondano per mezzo delle sensazioni; quella di Dio per mezzo del raziocinio, e per mezzo dello stesso raziocinio l' esistenza di tante cause naturali degli effetti visibili. Intanto alcuni filosofi, che sogliono chiamarsi *scettici*, negano che lo *spirito umano possa saper qualche cosa*: che cosa dee pensarsi dello scetticismo, e quali sono i motivi che gli scettici adducono per dubitar di tutte le cose?

R. L'esistenza e la realtà di alcune umane conoscenze è una verità primitiva ed indimostrabile. Da questa scende la falsità dello scetticismo. Lo scetticismo pretende la prova della esistenza e della realtà di alcune conoscenze umane: questa prova è impossibile, poichè supporrebbe provato ciò che dee provarsi. La facoltà dello scetticismo non può dunque rigorosamente provarsi, ma dee riconoscersi. Può nondimeno, ammessa l'esistenza di alcune conoscenze vere, provarsi che lo scetticismo involve contradizione.

D. Come si chiamano i filosofi che insegnano poter noi sapere alcune verità?

R. Si chiamano *dommatici*.

D. Ma la sana filosofia non rigetta il *dommatismo*?

R. Egli non bisogna confondere il *metodo dommatico* col *dommatismo*. Il metodo dommatico consiste a giudicare, quando si hanno dei *motivi leggittimi* di giudicare. Il dommatismo poi consiste a pronunciar dei giudizj senza alcun motivo legittimo.

D. Ma quanti errori non hanno insegnato i filosofi credendo di appoggiarsi su i motivi enunciati? E gli scettici non hanno eglino ragione di concludere da tali errori, e dalla tanta diversità delle opinioni de' filosofi e degli uomini tutti, che la verità è interamente nascosta allo spirito umano?

R. Gli scettici ragionano male: eglino da alcuni giudizj erronei deducono universalmente che tutti i giudizj umani son falsi, e che niun uomo può conoscere la verità; dalla diversità delle opinioni degli uomini e de' dotti su di alcuni oggetti eglino concludono la falsità universale di tutte le umane opinioni; eglino deducono dunque una illazione più universale delle premesse.

D. Ma finalmente l'esistenza degli errori su la terra è incontrastabile; e qual mezzo abbiamo noi di distinguere l'errore dalla verità?

R. L'errore esiste su la terra, perchè lo spirito umano è limitato. Questa limitazione porta la possibilità

dell' errore, ma non la sua necessità. La logica ci dà delle regole per conoscere la verità; e trattando delle cagioni de'nostri errori ci mostra la strada per evitarli.

D. Ma finalmente la coscienza, i sensi esterni, la memoria, l'autorità, l'evidenza, il raziocinio non c'ingannano molte volte necessariamente?

R. Questi motivi non c' ingannano mai necessariamente: noi abbiamo sempre i mezzi di evitar l'errore. Così riguardo alla coscienza bisogna osservare che *gli elementi di un giudizio appoggiato su la coscienza debbono tutti essere attentamente osservati*; *e che non tutto quello che è nella scienza, è nell' attenzione*. Riguardo a'sensi basta osservare che questi non possono istruirci delle *proprietà assolute de'corpi*, ma solamente delle *relative*; e che non si dee confondere il *modo apparente* de'corpi col *modo assoluto*. Riguardo all'evidenza bisogna osservare di non confondere *l'associazione meccanica* delle nostre idee colla percezione chiara della loro relazione. Abbiamo fatto le analoghe osservazioni nei luoghi opportuni, ove abbiam trattato delle *cagioni de' nostri errori*.

FINE DELLA LOGICA MISTA.

INDICE

DELLE

MATERIE CONTENUTE NEL SECONDO VOLUME

—

L' IDEOLOGIA

CAPO I.

Dell' origine delle idee.

CAPO II.

Analisi delle idee dello spirito e del corpo.

CAPO III.

Analisi delle idee di unità, di numero, di tutto, d'identità e di diversità.

CAPO IV.

Analisi delle idee di sostanza, di accidente, di causa e di effetto.

CAPO V.

Delle idee del Tempo e dello Spazio.

CAPO VI.

Analisi dell' idea dell' Universo e di Dio.

CAPO VII.

Di alcuni errori della Volgare Ontologia.

CAPO VIII.

Dell'influenza de' vocaboli nella formazione delle nostre idee.

DELLA LOGICA MISTA

CAPO I.

Del primo fondamento della Logica mista, cioè delle verità primitive di fatto.

CAPO II.

Del raziocinio misto.

CAPO III.

Continuazione dello stesso argomento, della distinzione dalle due specie di esperienza, cioè della primitiva e della secondaria. Del fondamento della certezza morale.

CAPO IV.

Dell' origine de' nostri errori.

CAPO V.

Delle probabilità. Delle ipotesi.

CAPO VI.

Esposizione ed esame della filosofia trascendentale.